رسالة في ... مسماة بالقواعد لمحمد بن میثم

الالفیة مسماة بارشاد الطالبین للفاضل المقداد

بسم الله جل له ذاكره رحم الله على محمد واله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الولي الحميد ذي العرش المجيد الفعال لما يريد عالم الغيب و
الشهادة المتفرد باستحقاق العبادة احمده والحمد من نعمه واشكره
من فضله وكرمه واشهد ان لا اله الا الله وحده مخلصا له الدين مسلما
لامره في كل حين واشهد ان محمدا رسوله الامين المبعوث
بلسان عربي مبين صلى الله عليه وآله الطيبين واصحابه الاكرمين
وسلم عليهم اجمعين وبعد فلما كان شرف العلم بشرف المعلوم
وكلما كان المعلوم اجل واعلى كان العلم به بالرعاية اولى و
كانت ذات الباري سبحانه اشرف المعلومات فكانت
معرفته اهم المهمات اذ كان المتوجه اليها هو المتوجه الى اعلى المطالب
والفائز بها هو الفائز باقصى مراتب السعادات واذا كان
المتكفل ببيانها هو العلم المسمى في عرف المتكلمين باصول
الدين وكنت ممن وسم فيه بالتحصيل وان لم احصل منه الا
القليل اشار الي من اشارته تغتنم وتلقى اوامره العالية بحتم
وهو المولى المكرم المعظم العالم العادل الفاضل الكامل الذي
فاق الملوك الافاق باستجماع مكارم الاخلاق وفات في
حلبة السباق اهل الفضائل باطلاق الذي ملأ الاسماع باوصافه

باوصافه الجميلة وافحم اوعية الاطماع بالطافه الجزيلة التي
بهر وبل النعم سلف من اهل الكرم وامتشعته جوده و
البهم من سائر طوائف الامم عز الدنيا والحق والدين غياث
الاسلام والمسلمين ابو المظفر عبد العزيز بن جعفر خلد الله
اقباله وضاعف جلاله وابد فضله وافضاله وحرس عزه
وكماله اذ كانت همته العلية مقصورة على تحصيل السعادة
الابدية ان اكتب له مختصرا في هذا العلم يجمع بين التحقيق من
الباطل فلم استجز مخالفة الواجب من الامر مع قلة البضاعة
وظهور العذر فشرعت في ذلك معتصما بواهب العقل
وملهم العدل ورتبت تلك المقاصد على عدة قواعد

القاعدة الاولى في المقدمات وفيها اركان الركن الاول
وفيه ابحاث البحث الاول حصول صورة الشيء في العقل
اما ان يتجرد عن الحكم ويسمى ذلك الحصول معرفة وتصورا او
ان يكون مع الحكم عليه ويسمى ذلك الحكم سواء كان نفيا او اثباتا
تصديقا وعلما فمن شرائطه اذن تعقل محكوم عليه ومحكوم
ونسبة بينهما البحث الثاني كل واحد من التصور والتصديق اما
ان يكون بديهيا مطلقا وهو باطل والا لعلم كل عاقل

كل العلوم او كسبيا مطلقا وهو باطل والا لزم الدور او
التسلسل او يكون بعضه بديهيا وبعضه كسبيا وهو الحق والصحيح
فالبديهي من التصورات هو الذي لا يكون حصوله في العقل
موقوفا على تجشم كسب كتصور معنى الوجود والوحدة والكسبي
ما يقابل ذلك كتصور معنى الملك والجن والبديهي من التصديقات
هو الذي يكون تصور طرفيه اعني المحكوم عليه والمحكوم به كافيا
في الجزم باثبات احدهما للآخر كقولنا الكل اعظم من الجزء
او نفي احدهما عن الآخر كقولنا النفي ليس باثبات والكسبي منها
ما لم يكن كذلك بل يحتاج في اثبات احدهما للآخر ونفيه عنه الى وسط
كقولنا العالم حادث والاله ليس بحادث البحث الثالث التصديق
اما ان يكون جازما او لا يكون والجازم اما ان يكون مطابقا او
لا يكون والمطابق اما ان يكون جزم القلب به بسبب او لا يكون
فالذي يكون بسبب فسببه اما الحس وحده وهي الاحكام الحاصلة
على الحواس الخمس او العقل وحده فاما بالاولية وهي البديهيات
او نظره وهي النظريات او العقل والحس معا فاما الحس الباطن
وهي الوجدانيات كاللذة والالم او الحس الظاهر فاما الحس الظاهر
فاما حس السمع وهي المتواترات او سائر الحواس وهي التجربيات

ونحوها

ونحوها واما الجازم المطابق الذي لا لموجب فهو التقليد واما الجازم
الغير المطابق فهو الجهل المركب واما الذي لا يكون جازما فان
تساوى طرفا الاثبات والنفي منه عند الذهن فهو الشك وان رجح
احدهما فالراجح ظن والمرجوح وهم البحث الرابع لما بينا
ان من التصورات والتصديقات ما هو مكتسب فلا بد له من
طريق فوجب ان نشير الى الطرق الموصلة الى كل منهما اشارة
مجملة وقد جرت العادة بان تسمى الطرق الموصلة الى التصور
المكتسب قولا شارحا فمنه ما يسمى حدا ومنه ما يسمى رسما وان
تسمى الطرق الموصلة الى التصديق المكتسب حجة فمنها ما يسمى قياسا
ومنها ما يسمى استقراء ومنها ما يسمى تمثيلا ويخصه الفقهاء و
المتكلمون باسم القياس وهذه الطرق انما وضعت لتامن
الكل بها في العلوم من الغلط في فكره اذا اتى شرائطها
التي يجب ان يكون عليها ويجب ان نقدم عليها الكلام في الفكر
والنظر لانه كالآلة في وجودها الركن الثاني في النظر واحكامه وفيه
ابحاث البحث الاول قال بعض العلماء النظر والفكر عبارة عن
ترتيب مقدمات علمية او ظنية ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن
اخر مثاله ان من اراد ان يعلم ان العالم له مؤثر قال العالم

حملن وكل ممكن له مؤثر فترتيب الحدود الثلثة على الوجه المخصوص
يسمى نظرا وفكرا والحق ان النظر عبارة عن انتقال الذهن
من المطلوب الى مباديه التي يحصل منها طالبا ثم فيها الى
المطلوب وتحقيقه في المثال المذكور ان من كان مطلوبه
العلم بان العالم له مؤثر فطريق تحصيله فهو انتقال ذهنه منه الى
مقدمات دليله المذكور باجزائها وترتيبها المستلزم لذاته انتقال
منه الى النتيجة التي يسميها قبل النظر مطلوبا فمجموع تلك الانتقالات
هو المسمى فكرا ونظرا وح يتبين ان الترتيب المذكور من لوازم
النظر لا حقيقته البحث الثاني النظر المفيد للعلم موجود وانكره
السمنية مطلقا واعترف به جماعة من المهندسين في علمي
الحساب والهندسة وانكروه في الالهيات وزعموا ان الغاية
في المسائل الالهية الاخذ بالاولى والاخلق دون الجزم فانه
لا سبيل اليه لنا ان النظر في المثال المذكور استلزم العلم فالنظر
المفيد للعلم موجود احتج المنكرون للعلم مطلقا بوجوه الاول
ان العلم بكون النتيجة الحاصلة عن النظر علما غير ضروري لان كثيرا ما
ينكشف الامر بخلافه ولا نظري والا لدار او تسلسل الثاني ان
المطلوب ان كان معلوما امتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال

محال وان كان مجهولا فكيف يعلم اذا وجده انه هو الذي كان
مطلوبه الثالث ان الانسان قد يجزم بصحة دليل زمانا مديدا
ثم يظهر له بعد حين فساده بدليل الآخر واحتمال في الثاني
قائم كذا في الثالث والرابع ومع قيام الاحتمال لا يحصل
اليقين واحتج المنكرون للنظر في الالهيات بوجهين احدهما
ان الحقائق الالهية غير متصورة فامتنع الحكم عليها فامتنع
طلبها والثاني ان اظهر الاشياء واقربها من الانسان هويته
والناس فيها اختلافات لا يمكن الجزم بواحد منها واذا
كان حاله في معرفة اقرب الامور اليه كذلك فما ظنك بالابعد
عنه مناسبة والجواب عن الاول انه ضروري وكل من رتب مقدمات
يقينية ترتيبا منتجا علم بالضرورة كون الحاصل عنها علما ولم ينكشف
الامر بخلافه البتة وعن الثاني انه مجهول التصديق معلوم التصور فاذا
وجده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم وعن الثالث ان غلط العقل في
بعض الادلة لا يوجب ارتفاع حكمه مطلقا واحتمال غلطه في الجزم
الحقيقي مع جزمه وايضا فهو معارض بغلط الحس مع اعترافكم بصحة
حكمه وعن الرابع ان التصديق يكفي فيه التصور بحسب العوارض وتلك
الحقائق متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات

فامكن الحكم عليها وعم اني مس انه يدل على صعوبة هذا العلم
على متمناعه البحث الثالث الدليل ان طابق ما عليه الامر
من صدق المقدمات العلمية او الظنية وصحة ترتيبها المستلزم
للمطلوب كان ذلك النظر نظرا صحيحا والا كان فاسدا ثم الفاسد
ان كان من جهة المقدمات مع صحة الترتيب على الوجه المنتج كما
سنذكره كان ذلك النظر مستلزما للجهل المركب وان كان الفساد
من جهتيهما او من جهة الترتيب فقط لم يستلزم الجهل وان كان قد
يعرض بسببه جهل لكن لا على وجه اللزوم لجواز انفكاكه عنه وقتا
آخر وفي ذهن آخر ومنه يعلم ان الخلاف الجاري بين المتكلمين
في ان النظر الفاسد هل يفيد الجهل ام لا خلاف من غير تحقيق
محل النزاع البحث الرابع حصول العلم عقيب النظر الصحيح بجري العادة
عند الاشعرية ويجوز فرقهما فلا يوجد العلم عنه وعلى سبيل التوليد
عند المعتزلة كتولد الالم عند الضرب والحق انه يستلزم العلم
بالضرورة لما سبق فان من علم ان العالم حادث وان كل حادث
مفتقر الى المؤثر لزم بالضرورة نحو بديهي العقليين على الترتيب المذكور
العلم بان العالم مفتقر الى المؤثر البحث الخامس قال الحكماء شرط
حصول العلم عن النظر ان يكون الناظر عالما بالدليل في الوجه الذي
يدل

يدل دلالة يستلزم المطلوب مع الشك او الظن او الجهل بدون
ذلك الوجه وكان العلم به من ذلك الوجه هو التفطن لاندراج
الحد الاصغر تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر كما سنبين
معنى هذه المفهومات فان الانسان قد يعلم ان هذا الحيوان
بغلة وان كل بغلة عاقر وربما راى البغلة منتفخة البطن فظنها
حبلى فلا يكفي حصول المقدمتين في الذهن بدون التفطن
المذكور في حصول المطلوب البحث السادس شرط وجود
النظر ان لا يكون الناظر عالما بالمطلوب لان ذلك يكون
تحصيلا للحاصل وان لا يكون جاهلا به جهلا بسيطا مطلقا لان
النفس تكون اذن غافلة عنه من كل وجه فيمتنع طلبه وان لا يكون
جاهلا به جهلا مركبا لان ذلك يمنعه عن الطلب بل يكون عالما
باعتبار ما فيتنبه عن ذلك الاعتبار بطلب القدر المجهول منه
البحث السابع النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا عند فالاشعرية لنا
ان النظر شرط لحصول امر واجب وما كان شرطا للواجب كان واجبا اما
المقدمة الاولى فلانه شرط لمعرفة الله تعالى وهي واجبة اما انه شرط
للمعرفة فلانها من الامور الكسبية والضرورة قاضية بانه ما لم يحصل في الذهن
وسط جامع بين طرفي المطلوب لم يحصل العلم به وقد عرفت ان تحصيل الوسط

لا يمكن الا بالنظر فان المعرفة لا تحصل الا به فكان شرطا لها واما انها واجبة
فمن وجهين الاول ان دفع الضرر المظنون الذي يلحق بسبب الجهل بمعرفة الله
واجب عقلا ووجوب دفع ذلك الضرر مستلزم لوجوب المعرفة بيان الاول ان
المكلف الجاهل بالله يجوز ان يكون له صانع اراد منه معرفته وكلفه بها وانه
اذا لم يعرفه عاقبه وسواء كان ذلك التجويز بخاطر خطر له او بسماعه اختلاف
الناس في الاديان واثبات الصانع فانه يجد من نفسه خوف عقاب مظنون
يلحقه على ترك المعرفة وذلك ضرر واجب الدفع عن النفس بيان الثاني
ان دفع ذلك الضرر لا يحصل الا بالمعرفة فكان وجوبه مستلزما لوجوبها الثاني
لو لم يجب معرفة الله تعالى عقلا لما وجب شكر نعمه عقلا واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان بتقدير عدم معرفة المنعم لا يمكن شكره وما لا يمكن لا
يجب واما بطلان اللازم فلان العاقل اذا فكر في خلقه وجد آثار
نعمه عليه ظاهرة وقد تقرر في عقله وجوب شكر المنعم فيجب عليه شكره فتجب اذن
معرفته بيان الثالث انه لو لم يجب الشرط لوجوب مشروطه لكان التكليف به تكليفا
بما لا يطاق وانه قبيح عقلا وسيأتي الكلام فيه في مسألة الحسن والقبح ان شاء الله
فان قيل لا نسلم وجوب المعرفة ولم لا يكفي التقليد او الظن الغالب فان من
اعتقد المنعم وان لم يعلمه صح منه ان يشكره وكذلك اذا خاف الضرر يندفع
خوفه بالتوجه الى الاعتقاد الجازم وان لم يكن يقينيا سلمناه لكن لم قلتم انه لا

طريق الى المعرفة سوى النظر ثم انا نتبرع بذكر طرق أخر منها قول المعصوم
ومنها الالهام ومنها تصفية الباطن كما يقوله بعض المتصوفة وانما يجب لو لم يكن
غيره طريقا سلمناه لكن لم قلتم ان ما كان شرطا للواجب كان واجبا وقد يلزم
تكليف بالا يطاق قلنا لم لا يجوز ان يكون التكليف بأمر كذلك والجواب
عن الاول قوله لا نسلم وجوب المعرفة قلنا بينا ذلك قوله ولم لا يكفي التقليد
او الظن الغالب قلنا لان الاعتقاد الحاصل بالتقليد غير كاف في دفع خوف
الضرر المظنون في ترك المعرفة لان المقلد يجوز خطأ من قلده ويستوي
عنده الصادق والكاذب ومتى ميز بينهما لم يكن مقلدا واما الظن فيمكن
زواله وفي زواله خطر عظيم فلا يندفع به خوف الضرر المظنون في ترك
معرفته تعالى ولا يكفي الظن في صحة شكره فيجوز ان يأتي المكلف بشكر
على الوجه غير اللائق فيقع في الضرر كشكر المجسمة وغيرهم وعن الثاني قوله لم
قلتم انه لا طريق الى المعرفة سوى النظر قلنا بينا ذلك فاما قول المعصوم
فلا يمكن ان يستفاد معرفة الله تعالى منه لتوقف العلم بكونه حجة على المعرفة
فلو استفيدت المعرفة من قوله لزم الدور واما الالهام فلو ثبت وعم
لم يأمن صاحبه ان يكون من غير الله الا بالنظر وان لم يتمكن من الفرق
عنه واما تصفية الباطن فهي عبارة عن حذف الموانع الاختيارية والحجب
عن القلب وغايتها ان تقبل النفس معها السوانح الالهية على طريق الله

والالهام ولا يعلم ان تلك الافاضة والخواطر من الله او من غيره الا
بالنظر وعن الثالث انا سنبين ان شاء الله تعالى في مسئلة الافعال ان
القول بالتكليف بما لا يطاق محال الركن الثالث في الطرق الموصلة الى
التصور وهي الاقوال الشارحة وفيه ابحاث البحث الاول الحقايق اما
بسيطة وهي ما لا يلتئم عند العقل من عدة امور واما مركبة وهي ما كان
كذلك ثم لما كان المعرف للشيء هو الذي يلزم من تصوره تصور ذلك الشيء
او امتيازه عن غيره لم يجز ان يعرف الشيء بنفسه لعدم افادته تمييز نفسه
ولان المعرف يجب كونه معلوما قبل المعرف فلو عرف الشيء بنفسه لزم تقدم
العلم به على العلم به فلزم تقدمه على نفسه ولا بما هو اعم منه لان تصور
العام لا يستلزم تصور الخاص ولا بما هو اخص لكونه اخفى بل وجب ان
يكون التعريف بالمساوي في العموم والخصوص فذلك المساوي اما ان
يكون مجموع اجزاء الشيء ويسمى حدا تاما كالحيوان الناطق للانسان
او بعض اجزائه ويسمى حدا ناقصا كالجسم الناطق له او بعض اجزائه المشتركة
مع امر خارج عنه مساو له ويسمى رسما تاما كالحيوان الضاحك له وكذلك
مجموع امور خارجة عن ماهيته مساوية لها اذا ميزته عن كل ما عداها او
مجموع امور مميزة عن بعض ما عداها ويسمى رسما ناقصا كالحيوان البادي
البشرة له البحث الثاني ظهر بما قررناه ان البسائط لا تعرف بحد اذ لا اجزاء

اجزاء لها بل تعرف بالامور الخارجة عنها اللاحقة لها المميزة لها ان كانت ثم ان
كانت اجزاء الغير ماخوذة في حده والا فلا يعرف الا تعريفا حديا واما المركبات
فتعرف بالحدود اذ لها اجزاء وبرسومها ثم ان كانت اجزاء الغير ماخوذة في
حده او عرضية له جاز ان تؤخذ في رسومها البحث الثالث الترتيب في الاقوال
الشارحة ان تقدم الاعم ثم تقيد بالاخص لكن الاعم اعرف في الذهن واكثر
وقوعا فيه من الاخص وتقديم الاعرف هو الترتيب الطبيعي فكان اولى كما
قرر ذلك في موضع اليق به البحث الرابع يجب الاحتراز عن تعريف الشيء
بما يساويه في المعرفة والخفاء وعن تعريفه بما لا يخفى منه وبما لا يعرف الا به
في مرتبة او مراتب الركن الرابع في الطرق الموصلة الى التصديق وفيه
ابحاث البحث الاول في الخبر وانواعه ثلثة لان الخبر اما ان يكون تركيبه
تركيبا اوليا من المحكوم عليه والمحكوم به ويسمى تصديقيا وقضية حملية كقولنا
العالم حادث واما تركيبا ثانيا يقع من مركبات اول ولا بد بين المركبين
من نسبة فهي اما لزوم احدهما للآخر ويسمى ذلك المركب شرطيا متصلا و
اداته حروف الشرط والجزاء كقولنا ان كان العالم حادثا فليس بقديم و
يسمى الجزء الاول من هذا المركب ملزوما ومقدما والثاني لازما وتاليا
واما ان يكون عناد احدهما للآخر ومنافاته ويسمى ذلك المركب شرطيا منفصلا
واداته اما واما ونحوهما كقولنا المعلوم اما موجود واما معدوم البحث الثاني في

واحوال اهل الجنة والنار والطريق الى ذلك ليس الا السمع فقط القاعدة
الثانية في احكام كلية للمعلومات وفيها اركان الركن الاول وفيه مباحث
البحث الاول المعلوم اما ان يكون موجودا او لا يكون وهو مرادنا بالمعدوم
ثم تصور الوجود والعدم بديهي ويكفي في بطلان التعريفات التي قيلت فيهما
كونها اخفى او مساوية لهما البحث الثاني معنى الوجود وصف مشترك فيه بين
الموجودات خلافا للاشعري وجماعة من متأخري المعتزلة لنا وجوه الاول
ان مفهوم العدم واحد فمفهوم الوجود واحد والا لبطل الحصر العقلي في قسمين
الثاني انه يمكن تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مفهوم واحد
مشترك بين القسمين الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد
موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود والتالي باطل لان الثاني
غير مفيد والاول مفيد فالمقدم باطل فان قيل على الاول لا نسلم ان المعدوم
من العدم واحد بل عدم كل ماهية نفيها ويقابله وجودها ويتعدد التقسيم فيها
وهذا لا يدل على ثبوت قدر مشترك وعلى الثاني ان مورد التقسيم هو الوجوب
واللاامكان هو الماهية على معنى ان تلك الماهية اما ان تكون واجبة او لا تكون
وعلى الثالث ان الوجود لو كان مغايرا للماهية لكان الوجود قائما بما ليس بموجود
وهو يستلزم الشك في وجود الاجسام قلت الجواب عن الاول انه غير وارد لان نفي
عدم كل ماهية ان قابل وجودها فمن البين ان العدم المطلق المقول عليه وعلى غيره

جزئيا مشترك فيتعين وجود مشترك يقابله ويصح ان يحكم به على كل متحقق
خاص وهو المراد بقولنا الوجود وصف عام وعن الثاني ان ما فسرتم به
مورد التقسيم وهو بقاء الماهية يعود الى استمرار الوجود فلا بد من تقسيم استمرار
الوجود اما ان يكون واجبا او لا يكون وعن الثالث ان معنى الوجود هو
الماهية لا باعتبار كونها موجودة او غير موجودة فلم يلزم منه قيام الموجود
بالمعدوم البحث الثالث وجود الممكنات زائد على ماهياتها بوجهين الاول
انا جازمون بقدر مشترك وظاهر ان ما به الاشتراك زائد على خصوصيات الماهيات
المشتركة الثاني انا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا
السواد موجود لان الاول تصور فقط والثاني تصور معه تصديق وذلك
يدل على ان مفهوم الوجود زائد على مفهوم الماهية البحث الرابع قول الوجود
على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي من وجه والمعنوي على سبيل التشكيك
من وجه اما الاول فلان الوجود الخارجي لكل موجود هو نفس حقيقته الخارجية
وتسمية الوجود بهذا الاعتبار محض فكان مشتركا لفظا واما الثاني فلان المعنى
العام المعقول من الوجود وقع على الواجب بالاول والاولى من
الممكن وكذلك على الممكنات بعضها فان وجود الجوهر اول واولى من
وجود العرض وهو المراد بالتشكيك البحث الخامس في قسمة الموجود باعتبار
التكوين الموجود اما ان يكون قديما وهو ما لا اول لوجوده او ما لا يسبقه عدم

او محدثا وهو ما له اول او ما سبقه عدم والمحدث اما ان يكون متحيزا او قائما به
او ليس واحدا منهما واما المتحيز فاما ان لا يقبل القسمة بوجه وهو الجوهر الفرد والجزء
الذي لا يتجزى او يقبلها طولا فقط وهو الخط او طولا وعرضا وهو السطح او
طولا وعرضا وعمقا وهو الجسم وعند الاشعري ان الجسم هو المؤلف فلا يتميز
عنده الجوهر والجسم واما القائم بالمتحيز فاما ان لا يكون مشروطا بالحيوة
او يكون والاول اما ان يفتقر الى اكثر من جوهر واحد وهو التاليف وهو
عرض قائم بمحلين كالقدرة والمباشرة عند ابي هاشم وهو ما يقتضي صعوبة الانفكاك
او لا يفتقر وهو الاكوان والكون عند مثبتي الاحوال عبارة عن معنى يقتضي
الحصول في الحيز وعند نفاتها نفس الحصول فيه فاما ان يكون حصولا ثانيا او لا
والاول فاما ان يكون اول حصول له في الحيز ويسمى كونا فقط او حصولا في حيز
عقيب حصوله في غيره ويسمى حركة او حصولا في حيز وقتين فصاعدا ويسمى سكونا
او حصول جوهرين في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث ويسمى اجتماعا او بحيث يتخللهما
ثالث ويسمى افتراقا ثم المحسوسات باحدى الحواس الخمس فمحسوس البصر الالوان
والاضواء ومحسوس السمع الاصوات والحروف ومحسوس الذوق الطعوم ومحسوس
الشم الروائح ومحسوس اللمس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة
والصلابة واللين والخشونة والملاسة والاعتمادات وفي بعض هذه خلاف
بينهم واما المشروط بالحيوة فمثل عشرة الحيوة وهي الصفة التي لاجلها يصح على

الذات ان يعلم ويقدر والقدرة وهي صفة للحي بها يتاتى ان يقع منه
ان يفعل وان لا يفعل ثم الاعتقاد والظن والارادة والكراهة و
الشهوة والنفرة والالم واللذة والفكر ضروري التصور وما عدا
هذه فمنها ما يتفرع عليها كالعزم والقصد والمحبة والبغض والسخط
والغضب والرحمة فانها تعود الى الارادة والكراهة وكذلك
الفرح والسرور والغم والحزن فانها تعود الى الاعتقاد وفي الحزن
خلاف بينهم واما الذي لا يكون متحيزا ولا قائما به فالفناء والارادة
الحادثة لا في محل عند من اثبت هذه الثلثة منهم تعريف العلم والظن
قد مر في كتب الاعتقاد واختلف في حقيقة العلم فذهب ابو الحسين وفخر
الدين الرازي ومن تبعهما الى انه بديهي التصور وذهب الباقون من
المتكلمين والحكماء الى كونه كسبيا واحتج الاولون بان ما عداه لا يعرف
الا به فان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فلو كشف عنه غيره لزم الدور
وبانه جزء من البديهي كعلمي بوجودي فهذا جزء البديهي بديهي و
الجواب عن الاول ان المطلوب من هذا العلم هو تصور حقيقته وما عدا
العلم انما ينكشف بوجود العلم في العقل لا بحقيقة العلم فلا يلزم كشف غيره
به وان لم يكن معلوم الحقيقة بالكنه وعن الثاني لا نسلم ان البديهي
حقيقة علمي بوجودي بل وجود علمي به فاما تعريف هذا العلم وما قيل فيه

هو المشهور واما الطين فرسم بانه الذي يخف وارتاح بالهواء لتعفنين وبانه ايضا تنشق
البحث السادس في قسمة الموجودات على راي الحكماء الموجود اما ان يكون
واجبا وهو ما يمتنع عدمه لذاته او ممكنا وهو جائز الوجود والعدم والممكن
اما ان يستغني في وجوده الى موضوع اي محل لا يتقوم الا بما يحل فيه وهو العرض
او لا يكون وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا متقوما بمحله في الوجود وهو
الصورة او محلا لذلك وهو المادة او مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي او
ليس بابعاده الثلثة وهو اما ان يتعلق بالجسم وهو النفس او لا يتعلق وهو
العقل واما العرض فاما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا يقتضي شيئا منهما فالاول
فاما ان يكون بين اجزائه المفترضة حد مشترك وهو يسمى الكم المتصل وهو المقدار
او لا يكون ويسمى الكم المنفصل وهو العدد والاول اما ان يكون اجزاؤه
المفترضة بحيث يمكن اجتماعها في الوجود او لا يكون والاول المتصل القار
الذات وهو ان يفترض بعدا واحدا وهو الخط او ذا بعدين وهو
السطح او ذا ابعاد ثلثة ويسمى الجسم التعليمي والثاني وهو المتصل الغير القار
الذات وهو الزمان واما المقتضي للنسبة فهو الاين وهو الحصول في الحيز
ومتى وهو الحصول في الزمان والملك وهو كون الشيء بحيث يحيط به شيء ينتقل بانتقاله
كالتقمص والتختم والوضع وهو نسبة اجزائه والجسم بسبب نسبة بعض اجزائه
الى بعض والى الامور الخارجة عنها كالتربيع والانبطاح والان يفعل وهو

التاثير حال وجوده كالقطع والتسخين والان ينفعل وهو التاثر حال وجوده
كالتقطع والتسخن فهذه المقولات الست تقتضي نسبة وليست مجرد نسبة عندهم
واما ما يقتضي قسمة ولا نسبة فاما ان يكون مجرد نسبة وهو الاضافة فان
حقيقتها نسبة الشيء الى غيره نسبة متكررة من الطرفين واما ان لا يكون وهو
الكيف وهو كل هيئة قارة في الشيء لا تقتضي تصورها تصور شيء خارج عنها وعن
محلها والقسمة رباعي اما ان يتعلق بوجود النفس او بغيره والاول كالعلم
والقدرة فان كانت راسخة سميت ملكات او سريعة الزوال سميت
حالات والثاني فاما ان يتعلق بالكميات فاما بالكم المتصل كالاستقامة
والانحناء او بالمنفصل كالزوجية والفردية او لا يتعلق بها وهي اما ان
يكون في الاستعداد والانفعال كالصحة والصلابة ويسمى قوة او استعدادا
لان ينفعل كالممراضية واللين ويسمى لا قوة واما ان لا يكون وهي المحسوسات
باحدى الحواس الخمس فان كان رسوخها كصفرة الذهب يسمى انفعاليات
او غير راسخة كحمرة الخجل يسمى انفعالات فاقسام الممكنات الموجودة محصورة
عندهم في هذه العشرة وهي الجوهر والكم والكيف والاين ومتى والاضافة
والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل ويسمى عندهم المقولات العشر
البحث السابع انكر المتكلمون وجود اكثر هذه المقولات اما الجوهر والكم
فلانهم قد نفوا بينهما على نفي الجوهر الفرد كالمادة والصورة والجسم

المركب عنها والكم المتصل فبطلان القول به لا يلزم بثبوت الجوهر الفرد كما
سنبين بثبوته واما اثبات الحق فيبتني على القول بان الواحد لا يصدر منه الا
الواحد ويجيء الكلام فيه واما الاعراض النسبية فمنعوا من كونها امورا زائدة
على النسبة ثم منعوا من كون النسب امورا موجودة في الاعيان اذ لو كانت
كذلك لتسلسل الى ما لا نهاية ايضا كذلك وكان الكلام فيها كالكلام في الاول
ويستلزم التسلسل الحادث الثامن في خواص الواجب لذاته الواجب لذاته لا يكون
واجبا لغيره والا لكان بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه فلا يكون واجبا لذاته
هذا خلف الثانية الواجب بالذات لا يتركب عن غيره والا لكان مفتقرا الى ذلك
الغير فلا يكون ممكنا لذاته هذا خلف ولا يتركب عنه غيره بحيث يكون جزءا منه
لتقوّمه بالمركبات والا لكان انفعاله عن الغير ممتنعا فلا يكون واجبا
ايضا الثالثة الواجب لذاته وجوده نفس ماهيته اذ لو كان زائدا عليها لكان
محتاجا لذاته عن المؤثر فلا يكون مستغنيا هذا خلف وانما مفتقرا اليه فالمؤثر
فيه اذن اما غير تلك الماهية فوجود واجب الوجود معلول للغير هذا خلف او
تلك الماهية فاما من حيث هي موجودة فيلزم تقدمها بوجودها على وجودها
والكلام في الوجود الثاني كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او من حيث
هي معدومة وهو باطل بالضرورة فان قلت لم لا يجوز ان تكون الماهية
من حيث هي هي مستلزمة للوجود من غير اعتبار وجود او عدم لها كما تستلزم

مستلزم ماهية الشيء الفردية والعينية فهذا معارض بماهية الممكن فانها قابلة للوجود
لا من حيث هي موجودة والا تقدمت بوجودها على وجودها ولا من حيث
هي معدومة والا لزم اجتماع العدم والوجود فثبت ان شرط كون المؤثر
موجودا اثرا خارجيا كونه موجودا والعلم به بديهي وقع الدور والنقض بالا
شياء الفردية وكونه لذلك لاقتضاء امر اعتباري لا امر اعتباري و
لا المعارضة بقابل الوجود فان حاجة الفاعل في فعله الى كونه موجودا ضرورية
ولا كذلك قابل الوجود والا لكان قبوله للوجود كيفية لها حصل اجتماع الحكم
على كونه زائدا عليها بوجهين احدهما ان ماهيته غير مسلمة بتشخص وجوده معلولا
فماهيته غير وجوده الثاني ان الوجود معنى واحد فاما ان يلزمه التجرد ووجود
الممكنات مجرد غير عارض لها هذا خلف او يلزمه العروض لماهية فيكون موجودا
عارضا اذ لا يلزم الماهية الواحدة ولا يكون مشتغلا بوجود واجب الوجود لذاته
عارضا لماهيته وهو خلط او لا لا يلزمها من واحد منها فيحتاج الى تخصيصه باحدهما الى
منفصل فيكون واجب الوجود محتاجا الى غيره هذا خلف والجواب عن الاول
ان وجوده المعلوم هو المشترك المعقول وهو مقول عليه وعلى غيره بالتشكيك
والذي هو نفس ماهيته هو وجوده الخارجي الخاص به وهو غير معلوم وعن الثاني
ان ماهيتها قسمان كليتا وهو ان يلزم التجرد باعتبار ويلزمه العروض باعتبار ذلك
انه وان كان معنى واحدا الا انه لما كان مقولا على الموجودات بالتشكيك مختلف

النسبة اليها بالاولى والاولوية جاز ان يختلف لوازمه بحسب اختلاف اعتباراته فلا
يجب اتحاد لوازمه لو كان مشتركا وان اعتبر الوجوب كيفية للنسبة الى امر اخر
وهي امر معقول مشترك بين الواجب بالذات وبالغير فيشكل على اشتراك الوجود
فان الوجوب بالواجب بالذات اولى واولى من الواجب بالغير ادنى الوجوب
معنى خارجيا بمعنى كون الشيء واجبا في الخارج كونه بحيث اذا جرده العقل عن
ما نسب اليه واعتبرها وحده وجده واجب الوجود اما بذاته او بغيره الثامنة
الواجب لذاته واجب من جميع جهاته اذ لو فرض الامكان من بعض الجهات لكان
في ذاته جهتا وجوب وامكان فيلزم تعددها والكثرة والتركب وقد بينا انه غير
مركب البحث التاسع في خواص الممتنع لذاته الاولى الممكن لذاته تستوي نسبة
الوجود والعدم اليه عند اكثر المتكلمين فانهم قالوا باولوية العدم للممكن
استنادا الى حال عدمه عن الفاعل لنا لو كان احدهما اولى وراجح للذات بحسب
الاولوية اما ان لا يكفي في رجحان الطرف الاولى او يكفي فان لم يكف فلا رجحان
بالنسبة الى ذات الممكن وان كفت فان منعت النقيض فاحد الطرفين ممتنع والاخر
واجب فلم يكن الممكن ممكنا هذا خلف وان لم يمنع فلنفرض وقوعه فان وقع لا
مع كونه مرجوحا فاولى ان يقع المساوي لا بسبب وهو باطل بالضرورة او بسبب فلا
يحتاج الى الاولوية في الوقوع فلا تكون الاولوية كافية في رجحان احد الطرفين
بل لا بد معه من عدم سبب الطرف المرجوح وقد فرضت كافية هذا خلف الثانية الممكن

الممكن لما استوى طرفاه بالنسبة اليه امتنع بالضرورة ان يترجح احدهما على الاخر الا
لمرجح من خارج ذاته الثالث علة حاجة الممكن الى المؤثر هي الامكان وعند ابي هاشم
هي الحدوث وعند ابي الحسين البصري هي المركب منهما وعند الاشعري هي الامكان
بشرط الحدوث لنا وجهان احدهما انا متى تصورنا ذي طرفي الممكن قضى العقل
من حيث الحجة بحاجة الممكن في رجحان احد طرفيه على الاخر الى المرجح من غير التفات
الى امر فوق ذلك فدل على ان الامكان بواسطة التساوي كاف في اقتضاء الحاجة
الى المؤثر الثاني ان الحدوث صفة في الوجود ومتاخرة عنه والوجود متاخر عن
الايجاد المتاخر عن الحاجة الى الايجاد المتاخرة عن علتها وعن جزء علتها وعن شرطها
فلو كان الحدوث نفس العلة او جزءها او شرطها لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وانه محال
الثانية الممكن حال بقائه محتاج الى المؤثر لدوام علة الحاجة له مطلقا فان قلت لا يعقل
لذلك الاثر اثرا اما ان يكون له فيه حال البقاء اثر او ليس فان كان فاما في وجوده فانه
وهو تحصيل الحاصل او في امر جديد فالتاثير في الامر الجديد لا في الباقي وان لم يكن
له فيه اثر البتة لم يكن محتاجا اليه قلت تاثيره في امر جديد هو البقاء وهو امر غير
الاول الثالثة الممكن مسبوق بوجوب على معنى انه متى تحقق شرائط التاثير
فيه لا بد وان يوجده فاعله وملحوق بوجوب على معنى انه حال وجوده ممتنع
عدمه والا لصح اجتماع الوجود والعدم البحث العاشر في المعدوم والمعدوم اما
ان يكون ممتنع الوجود واتفق الناس على كونه نفيا محضا او ممكن الوجود واتفق

المحققون من المتكلمين وغيرهم على انه نفي محض ونفي صرف فلا ثبوت له ثم ان جماعة
من المعتزلة فانهم زعموا انه ثابت حال عدمه وفرقوا بين المعدوم والمنفي وخصصوا
المنفي بالممتنع وجعلوه في مقابلة الثابت وخصصوا المعدوم بالممكن وجعلوه قسما
من الثابت وقسيما للموجود ولنا ان الثابت اما في الذهن او في الخارج او دائما
بينهما والاول والثالث لا يكون له الا في الذهن وليس مرادا لهم والثاني
بالضرورة هو الموجود احتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت والمعدوم ثابت
بيان الصغرى من وجوه الاول انا نميز بين طلوع الشمس غدا من مشرقها وبين
طلوعها من مغربها مع عدمهما وبين المقدورين الثاني انا نقدر على الحركة يمنة
ويسرة ولا نقدر على الطيران الى السماء والمقدور متميز عن غيره في حال عدمه
الثالث انا نحب حصول اللذات ونكره حصول الالام فالتميز حاصل فيها
مع عدمها بيان الكبرى انا لا نعني بثبوت الذوات الا كونها متحققة في نفسها
ومن المعلوم ان تميز الذوات عن اغيارها فرع على تحققها في نفسها ولما كانت
المعدومات ثابتة في حال عدمها والجواب لا نسلم ان التميز المذكور في المعدومات
حاصل في غير العقل والتميز العقلي منها لا يقتضي ثبوتها في غير العقل ثم ما ذكره
معارض بالتميز بين الممتنعات والمركبات الخيالية كجبل من ياقوت وبحر من
زيبق مع ان ذلك التميز لا يقتضي ثبوتها في العدم عندهم الفائدة الثانية
في حدوث العالم وفيها ركنان الركن الاول في اصلين يبتنى عليهما المطلوب

الخاتمة

المطلوب الاصل الاول في اثبات الجوهر الفرد وفيه ابحاث البحث الاول
اعلم ان هذا اصل كبير في ابطال مذاهب الحكماء لانه يبتني عليه كثير من قواعده فان اثبات
المادة والصورة والحكم الفصل لا يمكن مع القول به وكذلك اشكال الحكماء في
الافلاك وحركاتها المستديرة وعدم جواز الخرق والالتيام عليها مبنية على نفيه
مع ان حجة الشكل المستدير وحجة الزاوية مبني اكثر العلوم الرياضية فيه متعذر اذ لا
شيء منها مع القول به وبيان المذاهب في هذه المسئلة ان نقول لا شك ان
الجسم المحسوس قابل للانقسامات الممكنة فتلك الانقسامات الممكنة اما ان يكون
حاصلة فيه بالفعل او بالقوة فان كانت حاصلة فيه بالفعل فاما ان يكون متناهية او غير
متناهية فالاول ان يكون الانقسامات فيه بالفعل متناهية الى اجزاء لا تقبل
القسمة بوجه وهو قول جمهور المتكلمين والثاني ان يكون فيه بالفعل غير متناهية
وهو قول النظام والثالث ان يكون في نفسه واحدا لكنه قابل للانقسامات
غير متناهية يعني ان الجسم لا ينتهي في قبول القسمة الى حد الا ويقبل القسمة وهو قول
جمهور الفلاسفة الرابع ان يكون واحدا في نفسه قابلا للانقسامات بالقوة متناهية
احتج المثبتون بان الجسم مركب من اجزاء بالفعل لا تتجزى فلنا على الفلاسفة فيه وجوه
الاول ان الحركة والزمان كل منهما مركب من اجزاء لا تتجزى فالجسم كذلك
بيان الاول ان الحاضر من الزمان يستحيل ان يكون بين الماضي والمستقبل
والا لم يكن بكماله حاضرا هذا خلف وح فاما ان يقبل القسمة وهو باطل لانه

وعن الثاني انما تمتنع صحة الحركة على الجزئين لاستلزامها المحال فان حركة
الجزء الذي لا يتجزى دفعة آنية فلو تحركا معا لزم اجتماعهما في حيز واحد هو
الوسط الذي لا يسع الا لاحدهما لكن هذا اللازم محال فالملزوم مثله وانما
يصح حركتهما معا لو جاز الانقسام عليه وهو اول المسئلة وعن الثالث انه اذا
ثبت ان حركة كل من الجزئين عن الثاني من اجزاء الخط الى الثالث وكونه
دفعة لم يكن تمايزهما على مفصل الثاني والثالث موجبا فيهما ولا في غيرها قسمة
بل كانت مجازا انتها الى اعتبارنا والحكم بقبول الانقسام هناك حكم وهمي كاذب
وفي هذه المسئلة ادلة كثيرة من الطرفين وفيما ذكرناه كفاية ههنا بحث ثالث
الجسم مركب من اجزاء بالفعل متناهية عندنا خلافا للنظام لنا وجهان الاول لو كان
في الجسم اقسام بالفعل غير متناهية لما كان مقداره متناهيا لكن اللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان زيادة المقادير ونقصانها تابعان لزيادة
الاقسام الموجودة في الاجسام فاذا كانت الاقسام في جسم بالفعل غير متناهية
فيجب بالضرورة المقدار كذلك واما بطلان اللازم فظاهر الثاني لو كانت
الاجزاء في الجسم بالفعل غير متناهية لاستحال قطع مقداره الا في زمان غير
متناه لانه يستحيل قطعه الا بعد قطع نصفه وقطع نصفه الا بعد قطع ربعه وهلم
جرا فاذا كان فيه اجزاء بالفعل غير متناهية استحال ان تنقطع اجزائه الا في
مدة غير متناهية لكن اللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله ولهذه الحجة التزم النظام

والنظام القول بالطفرة اي ان النملة مثلا التي تقطع مسافة بالطفرة بعض
مقدارها الى البعض وهو قوله مع شناعته غير واف له فان النملة لو طفرت
من الجسم بعضه فالذي قطعت بحركتها منه ان كان متناهيا كانت نسبته الى ما طفرت
نسبة متناهية العدد الى متناهي العدد اذ يمكننا ان نقطع من المقدار الذي
طفرته بمقدار ما قطعته الى ان يفني الجسم فكان الكل متناهيا مع فرضه غير
متناه وان لم يكن متناهيا عاد الالزام بعينه فيه الاصل الثالث في ان
الحوادث متناهية ولها بداية عندنا خلافا للفلاسفة لنا وجوه الاول
ان مجموع الحوادث في طرف الماضي الى زماننا هذا صدق وجودها في الوجود
فنقول وجود ذلك المجموع موقوف على وجود كل واحد واحد من
الحوادث والموقوف على الحادث يجب ان يكون حادثا فيجب ان
وجود ذلك المجموع حادث اما المقدمة الاولى فلان الحوادث
اجزاء مجموعها وتحقق المجموع بدون جزئه محال واما الثانية فبينها
الثاني ان كان لكل واحد واحد من الحوادث يلزمه الحدوث وجب ان
يكون مجموعها كذلك لكن الملزوم حق فاللازم مثله اما الملازمة فلان
لازم الجزء لازم الكل واما حقية الملزوم فظاهرة فان قلت اللازم
لكل واحد من آحاد الحوادث هو حدوثه الخاص ونسلم ان مجموعها يلزمه
حدوث اجزائه انما النزاع في لزوم مطلق الحدوث مطلق الحوادث

جزء من الحدوث الخاص مستلزم الحدوث الخاص مستلزم لمطلق الحدوث
فكان المجموع مستلزما لمطلق الحدوث الثالث لو كان المانع من الحوادث
غير متناه لما وجب اليوم لتوقفه على انقضاء ما قبله من الحوادث الغير المتناهية
وامتناع انقضاء ما لا نهاية له لكن اللازم باطل فالملزوم باطل واعلم
ان الخصم تارة يقول ان الاول له من الحوادث هو مجموعها وتارة يقول
هو نوعها اما المجموع فقد عرفت حدوثه واما النوع فلانه لا يقع في الوجود
ما لم يقترن به العوارض المشخصة وان كل واحد منها حادث فما توقف وجوده
على وجود الامور الحادثة كان حادثا فالنوع اذن حادث وهذا الدليل
الثاني اهم في اثبات المطلوب وان كان الاول كافيا فلنشرع بعدهما
في بيان المطلوب الركني الثاني فيه بحثان البحث الاول في تقرير البرهان
على حدوث العالم وهو من وجوه الاول ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث
المتناهية وكل ما لا يخلو عن الحوادث المتناهية فهو حادث فالاجسام حادثة
اما المقدمة الاولى فتتوقف على بيان امور اربعة الاول ان هنا امورا
زائدة على الجسم الثاني ان تلك الامور حادثة الثالث انها متناهية
الرابع ان الجسم لا ينفك عنها اما الاول فلان الحصول في الحيز والانواع
من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق زائدة على ذات المتحيز ويحتمل ان يكون
نفس المتحيز او الحيز لوجهين الاول انها تتبدل وتتعاقب على ذات المتحيز والحيز

والحيز عند حصوله فيه مرة بعد اخرى ولا شيء من المتحيز والحيز يتبدل في ذاته
مع شيء منها لانها صفات زائدة عليه الثاني انها مشتركة في كونها صفات للمتحيز
في الحيز وحصوله في الحيز نسبة بينه وبين الحيز والنسبة متغايرة للمنتسبين اما
الثاني والثالث فلانها مستلزمة للكون في الزمان وكل واحد واحد من
اجزاء الزمان ومجموعه مستلزم للحدوث لما عرفت من وجوب تناهي الحوادث
ولزوم اللازم لزوم الملزوم فكان الحدوث والتناهي لازمين لهذه الحوادث و
اما الرابع فلان المتحيز وجب الحصول في حيز ما فان كان ذلك الحصول غير مسبوق
بغيره فهو اول كون له في الوجود وذلك ان الحدوث وان كان مسبوقا
بحصول في حيز ما اما في ذلك الحيز وهو السكون او في غيره وهو الحركة بناء على
الجوهر الفرد فان المتحيز لا ينفك عن كون حادث واما الثانية فغنية عن
البيان البرهان الثاني لو كان شيء من الاجسام لا اول لوجوده لكان
من حيث هو كذلك اما متحركا او ساكنا واللازمان باطلان فالقول
بان شيئا منها لا اول لوجوده باطل بيان الملازمة ان الجسم وجب الحصول
في حيز ما فذلك الحصول اما ان يكون اول حصول له في الحيز وذلك بعد
عدمه او يكون وجوده او حصوله ثانيا في ذلك الحيز وهو السكون او في غيره
وهو الحركة واما بطلان القسمين فلان السكون والحركة يستدعيان الزمان
وقد ثبت انه باجزائه او مجموعها حادث متناه فيلزم حدوث حادث

منافاة فالحركة والسكون امران حادثان وذلك ينافي عدم اولية الجسم
وتلخيص هذا البرهان على هذا الوجه غير محتاج الى التطويل الذي ذكره الامام
فخر الدين في بعض كتبه البرهان الثالث كل العالم باجزائه موجود ممكن
وكل موجود ممكن فهو حادث فالعالم باجزائه حادث اما المقدمة الاولى
فلان مرادنا من العالم هو كل موجود سوى واجب الوجود لذاته وسنبين
ان الواجب لذاته ليس الا الواحد فح يتبين ان كل ما عداه من موجودات
فهو ممكن لذاته اذ العقل يقول ان كل موجود فاما ان يكون من حيث
ماهيته غير قابل للعدم وهو الواجب لذاته او قابلا له وهو الممكن لذاته
ولا واسطة واما الثانية فلانا بينا ان كل ممكن مفتقر في رجحان احد طرفيه
على الآخر الى مؤثر فنقول افادة المؤثر لوجود الاثر اما ان يحصل حال
وجود الاثر او حال عدمه فان حصلت حال الوجود فاما حال البقاء
او حال الحدوث والاول باطل لانه تحصيل للحاصل فتعين ان يفيده الوجود
حال العدم او حال الحدوث وعلى التقديرين فالاثر حادث فاذن كل
موجود ممكن فهو حادث وهو المطلوب البحث الثاني في شبه الخصم وحلها
الشبهة الاولى وهي العمدة الكبرى لهم قالوا الكل ما لا بد منه في مؤثرية
الله في وجود العالم اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون فان
كان حاصلا في الازل لزم ان لا يتخلف العالم عن قدمه اذ لو تخلف لكان

لكان وجوده بعد ذلك اما ان يكون لامر متجدد فلم يكن تمام ما به التأثير
حاصلا في الازل وقد فرض كذلك هذا خلف وان كان لا لامر لزم
الترجيح بلا مرجح وهو محال واما ان لم يكن كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا
في الازل ثم حصل بعد ذلك فحصوله ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وهو
محال او لامر فيكون الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل او الدور وهما محالان
الشبهة الثانية قالوا مؤثرية الله تعالى في وجود العالم امر مغاير لهما لانه يمكن
تعقل كل منهما مع الجهل بكونه مؤثرا في العالم ولانها نسبة بينهما والنسبة
مغايرة للمنتسبين ثم ليست عبارة عن امر سلبي ونقيض السلبي ثبوتي فكانت
المؤثرية امرا ثبوتيا زائدا على ذات المؤثر فاما ان يكون محدثا فيفتقر الى
مؤثرية اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وهو محال او
قديما مع انه صفة اضافية تستدعي ثبوت الطرفين فيلزم من قدمها قدم العالم
وهو المطلوب الشبهة الثالثة كل محدث فلا بد ان يكون عدمه قبل وجوده ولا
يجوز ان تكون تلك القبلية نفس العدم لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل
بعدا فاذن هي مفهوم زائد على العدم وحاصل بعد ان لم يكن قبله قبل والكلام
فيه كالكلام في الاول فهناك قبليات لا اول لها تقتضي موصوفا ما لذاته
وذلك هو الزمان فاذن الزمان لا اول له وهو من لواحق الحركة
التي هي من لواحق الجسم فثبت قدم الحركة والجسم الشبهة الرابعة قالوا

الذي به حدث فيلزم ان يكون الله تعالى موجوداً في الازل لكان تاركاً للوجود
ولا حدث مدة غير متناهية وذلك غير جائز الشبهة الخامسة قالوا كل ما
حدث فوجوده مسبوق بامكان وجوده وليس امكان وجوده عبارة
عن كونه مقدوراً عليه لانا نعلل كونه مقدوراً عليه بامكانه في نفسه والتعليل
غير المعلول فهو اذن امر آخر وليس هو معنى عدمياً اذ لا فرق في العقل
بين قولنا لا امكان له او امكانه لا فهو اذن امر موجود فيستدعي محلاً
موجوداً سابقاً على الحادث وذلك هو الهيولى ومحال ان يكون
حادثاً والا لافتقرت الى مادة اخرى فبطل ان المذكور ويلزم التسلسل
فاذن هي قديمة وقد ثبت في اصول الحكمة ان الصورة الجسمية لا تنفك
عنها ومنها يكون وجود الجسم فيلزم قدم الجسم والجواب عن الاول
انا نختار القسم الثاني وهو ان تمام ما به التأثير لم يكن حاصلاً في الازل
قوله حدوث ذلك المرجح يستدعي مرجحاً آخر ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم
لزوم التسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح هو مصلحة وحكمة خفية
علم الله تعالى لاشتمال الوقت المعين وجد فيه العالم وعليها لذاته
وتلك المصلحة وان كانت حادثة الا ان حدوثها كان موقوفاً على
حدوث حاملها وهو الوقت المشتمل عليها وتابعاً له والوقت وان
كان حادثاً الا ان مرجح وجوده هو عينه غاية المشتمل عليها اعني المصلحة

المصلحة و ح ينقطع المطالبة في المرجحات فينقطع التسلسل فان قلت
المطالبة بعد قائمة لان اجزاء الزمان متساوية في تمام الماهية فلا يختلف
لذاتها وما وقع فاختصاص تلك المصلحة بهذا لك الوقت دون سائر الاوقات
ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح او لامر فيعود التسلسل سلمنا ان
التسلسل غير لازم لكن يلزم الدور كما قررتم وذلك لانكم جعلتم المرجح
وجود المصلحة هو الوقت والمرجح لوجود الوقت هو المصلحة وهو دور
سلمنا ولكن مع العلم باشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة وحضور
المصلحة اما ان يكون الترك ممكناً فلا يكون الداعي كافياً في الترجيح بل
يفتقر الى امر آخر فيلزم التسلسل او لا يكون ممكناً فيكون المؤثر موجباً
لا مختاراً قلت الجواب عن الاول انه ليس قبل وجود ذلك الوقت
اوقات اخرى ولا حال وجوده حتى يطلب فيها الترجيح في اختصاص تلك
المصلحة وانما ذلك حكم الوهم وحكم الوهم في امثال ذلك غير مقبول فان
طلب الترجيح والتخصيص في النفي المحض غير معقول بل يبتدئ وجود زمان
اول مع وجود العالم مشتمل على تلك المصلحة لذاته وعن الثاني ان
الدور انما يلزم اذا اتحدت جهتا الترجيح وههنا ليس كذلك فان الوقت
يرجح حدوث المصلحة من جهة ما هو قابل حامل لها وهي مرجحة لحدوثه من
جهة ما هي علة غائية له وعند اختلاف الاعتبارين لا يلزم الدور وعن

انا منه لا نسلم ان الامكان صفة وجودية والفرق بين عدم الامكان
وكون الامكان بمعنى عدميا ظاهر سلمناه لكن معارض بانه لو كان ثابتا
لاستلزم وجود الهيولى المستلزم نفي الجوهر الفرد لكن الجوهر الفرد كما بيناه
فالقول بالهيولى باطل فاذا القول بكون الامكان امرا وجوديا باطل
وبالله التوفيق القاعدة الرابعة في اثبات العلم بالصانع وصفاته وفيها
اركان الركن الاول في اثبات العلم بوجوده انه اما ان يستدل عليه
بالامكان او بالحدوث فهنا طريقان الطريق الاول الاستدلال بالامكان
وتقريره ان صانع العالم ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان
ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر فمؤثره اما نفسه فهو باطل لوجوب تقدم المؤثر
باعتباره على اثره بالضرورة وامتناع تقدم الشيء بوجه ما على نفسه
او غيره فاما على سبيل الدور وهو باطل لوجوب تقدم كل منهما على اثره
فيلزم تقدمه على نفسه او على سبيل التسلسل وهو ايضا باطل لان جميع
تلك الامور الممكنة ممكن لافتقاره الى كل واحد من اجزائه الممكنة
فيفتقر اذن الى مؤثر فمؤثره التام اما نفسه او امر داخل فيه او امر خارج
عنه او ما تركب من الاخيرين والاول لا مدخل له في التأثير فيه لوجوب
تقدم العلة او جزئها بوجه ما على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه
والثاني باطل لان المؤثر التام في المجموع لا بد ان يكون مؤثرا في كل واحد

واحد من آحاده والا لكان مؤثرا تاما في بعضها فقط فلا يكون مؤثرا
تاما في المجموع وقد فرض كذلك هذا خلف او لا في شيء منها فلا يكون له فيه تأثير
اصلا واذا كان كذلك فلو كان المؤثر في المجموع امرا داخلا فيه لزم
ان يكون ذلك الامر مؤثرا في علته نفسه وهو باطل لما مر والثالث والرابع يستلزمان
المطلوب لان الخارج عن كل الممكنات سواء كان تمام المؤثر فيها او مجموعها
او جزء المؤثر لا يكون الا واجب الوجود لذاته فهذا هو التقرير التام لهذا
الطريق واعلم ان هذه الحجة مع تلخيصها لها لا تتم وذلك انا لا نسلم ان العلة
للمركب لا بد ان يكون علة او لا لاجزائه اما العلة الناقصة فظاهر انها لا تستلزم
المركب فضلا عن ان يكون علة لاجزائه واما العلة التامة فلا نسلم انها
علة تامة لاجزائه قوله لانها ان لم تكن مؤثرة في جميع اجزائه بل في بعضها
لا يكون مؤثرا تاما في المجموع قلنا لا نسلم فان ذلك مبني على كون المؤثر
مؤثرا تاما في المجموع مؤثرا تاما في كل واحد من اجزائه وهو اول المسألة
سلمناه ولكن قوله اذا لم يكن مؤثرا في شيء من اجزاء المجموع لا يكون فيه
تأثير اصلا قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان المجموع عبارة عن
كل واحد من آحاده وهو ظاهر الفساد بل نقول من رأس لا يجوز ان
يكون العلة التامة للمجموع علة تامة لشيء من اجزائه وذلك ان العلة
التامة للشيء هي جملة الامور التي يتوقف عليها تحقق ذلك الشيء ومن جملة

يتوقف عليه الشيء كل واحد واحد من اجزائه وكان تحقق علته بتمامه
موقوفا على تحقق كل واحد واحد من اجزائه ولا شيء من علل اجزائه
يتوقف على كل واحد من اجزائه والا توقف على معلولها الذي
هو احد اجزائه لكنه توقف عليها فيلزم الدور فقد ظهر بهذا التقرير
فساد هذه المقدمة وهي ان علة المركب لا بد وان يكون علة اولا
لاجزائه مع كونها مشهورة بين جمهور العلماء والبرهان المذكور على
وفق ما خطر للضعيف مؤلف هذا المختصر والمعتمد في هذه المسئلة مارتبه
ايضا من هذا البرهان فنقول لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود
لذاته متنهي به سلسلة الممكنات الموجودة لكانت الموجودات بآحادها و
مجموعها ممكنا لكن التالي باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فظاهرة و
اما بطلان التالي فلانه لو كان كذلك لكان لمجموعها علة تامة وكل علة
تامة يجب ان يعتبر في تحققها جميع الامور المعتبرة في تحقق ماهية معلولها
على ما سبق بيانه فوجب ايضا ان يكون جميع الامور المعتبرة في تحقق ماهية
مجموع الممكنات الموجودة اجزاء من علته التامة وشرائطها في وجوده
لكن تلك العلة ممكنة لتركبها وموجودة لانها علة تامة موجودة شأنها
كذلك لكن ذلك محال لان تلك العلة لما كانت ممكنة كانت من جملة ال
الممكنات فكانت معتبرة في تحقق معلولها اعني العلة التامة لمجموع الممكنات وقد

وقد بينا ان كل واحد من اجزاء المعلول معتبر في تحقق علته التامة
فيلزم ان يكون تلك العلة التامة معتبرة في تحقق نفسها لكونها جزءا من
معلولها فيكون اما جزءا لنفسها او شرطا لنفسها وانه محال واعترض الامام
نجم الدين القزويني ادام الله سعادته على هذا البرهان فقال اما طريق
الجدل فنقول لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الواجب لذاته موجودا والا
لكان المجموع الحاصل منه ومن جميع الممكنات ممكنا لافتقاره الى اجزائه
فله علة تامة موجودة مركبة الى آخر ما ذكرتم واما من طريق الحل فنقول
لا نسلم ان كل جزء من اجزاء المعلول جزء من علته التامة وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن ذلك الجزء هو الجزء الذي انما صارت العلة علة تامة
للمعلول لكونها علة تامة لذلك الجزء فعند ما اذا كان ذلك الجزء
الذي شانه ذلك فلا واذا جاز ذلك فيجوز ان يكون العلة التامة
لمجموع الممكنات علة للماهية الاجتماعية فقط التي هي الجزء الصوري فتلك
الماهية يكون متاخرة عن تحقق العلة التامة للمجموع تاخر المعلول عن علته
التامة ويستحيل ان يكون جزءا منها والا لتقدمت عليها وقد فرضت عنها
وانه محال بالضرورة اجاب المحقق البرهان عن المعارضة بانا لا نسلم الملازمة
فان الحاصل مما ذكرتموه من المقدمة انه لو كان واجب الوجود موجودا لكان
المجموع الحاصل منه ومن غيره ممكنا والمقدم انما يبين ذلك الامكان ولا المجموع

الملزوم له يلزم بوجود واجب الوجود والا لزم من وجود الجزء وجود
الكل او كان واجب الوجود ممكنا وكلاهما محال وذلك بخلاف ما ذكره
من المقدمة في البرهان فان حاصلها يعود الى استلزام عدم واجب الوجود لكون
الموجودات باسرها ممكنة وهو ضروري فظهر الفرق وعن المدعى هذا ثم
نقول قوله لا نسلم ان كل جزء من اجزاء المعلول جزء من علته التامة قلنا قد
دللنا عليه قوله وانما يلزم ذلك لو اخره قلنا هذا مبني على ان العلة التامة
لوجود المركب يجوز ان يكون نفسها علة تامة لوجود جزء من اجزائه وقد بينا
على انه لا يجوز ذلك يعني انما تصير العلة علة تامة له اذا كانت علة تامة
لبعض اجزائه من حيث هي علة تامة لوجوده كما بينا وبالله التوفيق واعلم ان
هذا الامام لما وقف على هذين الجوابين اعترف بصحتهما وسقوط الاعتراض
على البرهان المذكور الطريق الثاني الاستدلال بحدوث الذوات وتقريره
ان العالم محدث وكل محدث فله محدث اما المقدمة الاولى فقد تقدم
بيانها واما الثانية فلان كل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر بيان الاولى
ان المحدث هو الذي وجد بعد العدم فكانت ماهيته قابلة للوجود والعدم
وهو المراد بالممكن واما الثانية فقد سبق تقريرها واما بيان ان ذلك المؤثر
المحدث يجب ان يكون واجب الوجود لذاته فيعود الى الطريق الاول و
زعم بعض المتكلمين ان المقدمة الثانية من هذا الدليل وهي قولنا كل محدث

محدث مفتقر الى المؤثر بديهية من غير نظر الى كون المحدث ممكنا وهو
لا ينافي ما ذهبنا اليه من كون الحدوث هو العلة المحوجة الى المؤثر وقد سبق
منا بيان ان الحدوث لا يصلح ان يكون علة الحاجة ولا جزءا منها ولا
شرطا لها فان انما تكون بديهية بالعقل لا مكان للحدوث وبالجملة
الطريق الاول الركن الثاني في صفاته السلبية وفيها ابحاث البحث الاول في ان
الله تعالى مخالف لسائر الماهيات لنفس ذاته المخصوصة خلافا لابي هاشم و
اتباعه فانهم زعموا ان الذوات كلها متساوية في الذاتية ومخالفة بالاحوال
هي ... لنا وجهان الاول ان ماهيته تعالى نفس وجوده ولا شيء من ماهيات
الممكنات كذلك فماهيته تعالى غير مساوية لشيء من ماهيات الممكنات
كذلك في حقيقتها ومقدمتا هذا الدليل قد سبق تقريرهما الثاني لو كانت
ماهيته مساوية لشيء من ماهيات الممكنات لكان اختصاصها بما لاجله صار
مؤثرا في وجود العالم ان كان لذاتها او لما لازمها فيلزم اتصاف
سائر الماهيات بصفات الالهية لوجوب اشتراك ... في الذات في
جميع مقتضياتها وهو ضروري الفساد وان كان لغيره فيكون واجب الوجود محتاجا في تحقق صفته
الالهية الى غيره هذا خلف وكان في صفاته ممكنا معلولا لغيره هذا خلف وان
كان لا لذاته ولا لغيره لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال البحث الثاني في كونه تعالى ليس بمتحيز
ويدل عليه وجوه الاول لو كان متحيزا لم ينفك عن الاكوان الحادثة فيلزم

في مكان او جهة او حيز لاستحالة قيامه في الوجود بدونه واللازم باطل
فالملزوم كذلك. بيان الملازمة ان كل ما كان في الحيز او المكان فانه لا
ينفك عن مقدار وشكل وكل ما كان كذلك استحال انفكاكه في الوجود
عن الحيز والمكان والمقدمتان ضروريتان. بيان بطلان اللازم انه سبحانه
لو كان كذلك كان قيامه في الوجود موقوفا على وجود الغير فكان مفتقرا في وجوده
الى الغير هذا خلف. الثاني انه قد ثبت في علم الهيئة والمجسطي ان السموات
والارض كروية واذا كانت كذلك كانت الجهة التي فوق رأس من كان
ببلدة المشرق بعينها اسفل من كان ببلدة المغرب وبالعكس فلو كان سبحانه
في جهة فوق لكان كونه فوقا لقوم مستلزما لكونه اسفل لقوم آخرين وذلك
[illegible] احتج الخصم بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انه
[illegible] ان يكون في حيز وجهة وكل حيز وجهة [illegible] فوق اما المقدمة
الاولى فلانه تعالى موجود وكل موجود فاما ان يكون ساريا في غيره
كالعرض في الجوهر او مباينا عنه بالجهة والعلم بهذا الحصر ضروري فالباري
تعالى اما سار في غيره كالعرض في الجوهر او مباين لغيره بالجهة والاول
ظاهر البطلان فتعين الثاني فكان في جهة واما الثانية فلانه [illegible]
ان جهة فوق اشرف الجهات والباري تعالى اشرف الموجودات [illegible]
[illegible] اما المنقول فهو ان الخلق بمجردهم وطباعهم [illegible]

الحق [illegible]

ايديهم الى جهة فوق عند الدعاء والتضرع وذلك يدل على انه في
فطرتهم بان معبودهم في جهة فوق واما المنقول فهو الآيات المشعرة بالجهة
كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وهو القاهر فوق عباده
وقوله يخافون ربهم من فوقهم والجواب اما عن الشبهة العقلية فنمنع الحصر في قوله
كل موجود فاما ان يكون ساريا في غيره كالعرض في الجوهر او مباينا عنه بالجهة
وظاهر ان هنا قسما ثالثا وهو ما لا يكون ساريا في غيره ولا مباينا
بالجهة فلم لا يجوز ان يكون الباري تعالى من هذا القسم ودعوى الضرورة
في الحصر في القسمين [illegible] في عدم الحصر فيهما وقوله في المقدمة الثانية
اشرف الجهات جهة فوق ساقط من وجهين احدهما ان هذه مقدمة
خطابية لا تكفي في اثبات المطالب اليقينية الثاني انا قد بينا ان الفوقية
اضافية فانها ان كانت فوقا للبعض كانت تحتا بالنسبة الى البعض الآخر
فلا يكون مستلزمة لشرف المطلق واما [illegible]
الدعاء فان دل على كون المعبود في جهة فوق فليدل [illegible]
[illegible] على كونه في جهة تحت واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة
ظاهرة واما الجواب عن الظواهر النقلية فهو ان العقل والنقل اذا تعارضا
فاما ان يعمل بهما معا او يتركا معا [illegible]
[illegible] او ترجيح النقل على العقل [illegible]

الشرعي البحث الرابع حقيقة الله تعالى غير معلومة لغيره بالكنه عند الجمهور
المعتزلة والاشعرية لنا انها غير معلومة بالبديهة وهو بديهي ولا بالنظر
لان تعريف الشيء اما ان يكون بنفسه وهو باطل قطعا كما علمت او بما يكون
داخلا فيه او بما يكون خارجا عنه او بما يتركب عنهما والاول وهو الثالث في
حق الواجب لذاته محال اذ لا جزء له والثاني هو التعريف بالاسم او بالرسم
الناقص وقد علمت ان التعريف بالاسم او الصفة انما يفيد والتصور لامر له
ذلك الاسم او تلك الصفة واما حقيقة ذلك الشيء فلا يفيده الاسم
او الصفة فاذن شيء من اسماء الله تعالى وصفاته التي يعتبرها اذ كما
لا يوجب تصور حقيقته بالكنه احتج الخصم بان حقيقة الله تعالى عين وجوده
ووجوده معلوم فحقيقته معلومة والمقدمتان قد سبق بيانهما والجواب ان
الاوسط في هذه الحجة غير متحد في المقدمتين فان وجوده الذي هو عين
حقيقته هو وجوده الخارجي الخاص ووجوده المعلوم هو المحمول عليه وعلى غيره
بالتشكيك كما سبق بيانه وحينئذ لا يتم الحجة البحث العاشر انه تعالى ليس مرئيا
بحاسة البصر خلافا للاشعرية لنا المعقول والمنقول اما المعقول فمن وجهين
احدهما ان المراد بلفظ الرؤية اما حقيقتها اعني الادراك بحس البصر وهو
غير صادق عليه تعالى لان ذلك الادراك مستلزم للمقابلة [illegible]
بالضرورة سواء كان كحصول الشبح في العين المسمى بالانطباع او بخروج شعاع

خارج منها يتصل بالمرئي كما يقال من خروج الشعاع او غيره والرؤية
ان المعنى المتكلم اثبات الكيفية فيه محال فانا نقول برؤيته بلا كيفية بل
واما مجازها كما يقال انه الكشف التام العقلي ونحوه فلا يمكن بتوسط الة
حس البصر فذلك غير محل النزاع الثاني ان الباري تعالى ليس بمقابل للرائي
ولا في حكم المقابلة وكل مرئي بحس البصر فانه يجب ان يكون مقابلا للرائي
او في حكم المقابل ينتج ان الباري تعالى ليس بمرئي بحس البصر اما الصغرى
فلان المقابلة او ما في حكمها كما في الصورة في المرآة ونحوها انما يتصور من الجسم ذي
الجهة او ما يقوم به وقد علمت تنزهه تعالى عن الجسمية والجهة ولواحقهما واما
الثانية فضرورية واما المنقول فمن وجهين احدهما قوله تعالى لا تدركه الابصار
ووجه الاستدلال ان سلب الادراك البصري من صفات الجلال والتنزيه
له تعالى وكل ما كان سلبه من صفات الجلال والتنزيه له كان ثبوته نقصا
في وقت ما نقصا في حق الله تعالى ينتج ان ثبوت الادراك البصري نقص في
حق الله تعالى اما الصغرى فلانه لو لم يكن كذلك لم يقتض الاية التمدح بسلب الادراك
البصري عنه لورودها في معرض المدح واما الثانية فبديهية بعينها ومع تبيينها الى
التعريف السابقة كلية الثاني قوله تعالى لموسى لن تراني ووجه الاستدلال
ان كلمة لن يفيد نفي الابد باجماع اهل اللغة فلو كان الله تعالى ممكن الرؤية
بحاسة البصر لكانت الانبياء اولى الناس برؤيته لكن موسى لا يراه

تقع ١٤

نعم شرط عرّه بآثاره بل كل برهان شاهد على بعيد رتبة وحق اثباته ان العلم صفة
كمال وسنبين في واجب الوجود انه نفس ذاته وانه لا يكون مستفيداً للكمال
من غيره وان المنزّه لكونه تعالى عالماً فانهم لما فسروا العلم بحصول صورة
مساوية للمعلوم في ذات العالم قالوا لو كان تعالى عالماً بغيره لزم ان يحصل له
في ذاته صورة غيره وتلك الصورة ان كانت منه فذاته قابلة وفاعلة لها فتكثرت
في ذاته جهتا وجوب وامكان وقد ثبت انه تعالى واحد من جميع جهاته هذا خلف
وان كانت من غيره كان ناقصاً بذاته مستفيداً الكمال من غيره هذا خلف ولو كان
عالماً بذاته لزم ان العلم يقتضي اضافة ما بين العالم والمعلوم لا يتحقق ذلك الا في [illegible]
الا ان يكون فيه اعتبار اي تغاير ان يكون فيه الكثرة وقد بينا انه منزه عن الكثرة
والتركيب هذا خلف فبهذه الشبهة نفوا عنه العلم مطلقاً وجوابهم انا سنبين ان
علمه تعالى هو نفس ذاته لا بحصول صورة مساوية للمعلوم في ذاته وقيام لا يلزم كونه قابلاً
وفاعلاً ولا كونه مستكملاً بغيره وكذلك لا يلزم الكثرة لوجود الاضافة اذ الاضافة
امر يتحقق عقلنا عند الاعتبار . و[illegible] البحث الثالث في كونه تعالى
حياً اتفق العقلاء على انه تعالى حي الا انهم اختلفوا في معناه فمن جوز ان يكون
له صفة زائدة على ذاته قال انه صفة ثبوتية وهم جمهور المعتزلة والاشعرية
الا ابو الحسين ومن منع من ذلك وهو ابو الحسين البصري ومن تابعه من متأخري
المعتزلة جعل ذلك اعتباراً سلبياً يلزم ذاته تعالى في العقل وفسره بكونه لا يستحيل

لا يستحيل ان يعلم ويقدر وهو سلب ضرورة العدم الحاصل على الواجب والممكن
ويقرب منه اعتبار الفلاسفة بعد هذه الصفة في حقه تعالى والحق ما ذهب اليه
الحكماء لما سنبين انه تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته حجة الاشعري انه لولا
ذاته تعالى بصفة لا يصلح ان يعلم ويقدر لم يكن حصول هذه الصفة اولى
من لا حصولها الجواب انا سنبين ان علمه تعالى وقدرته نفس ذاته فجاز
ان يكون مجرد اعتبار ذاته المخصوصة المنافية لما عداها كافياً في استلزام
اعتبار هذه الصفة ثم ظهر انه ليس كذلك البحث الرابع في كونه تعالى مريداً
او كارهاً اتفق المسلمون على وصفه تعالى بكونه مريداً او كارهاً لكن اختلفوا
في معناهما فالاشعرية وجمهور المعتزلة اثبتوا الارادة والكراهة زائدتين
على العلم في الشاهد والغائب واثبتها ابو الحسين ومن تابعه زائدتين عليه
في الشاهد دون الغائب وهو المختار وتحقيق الكلام في شرح الارادة
والكراهة ان الانسان اذا علم او ظن او توهم مصلحة له في بعض الافعال
فانه قد يجد من نفسه شوقاً ينبعث الى تحصيله فيتحمل او يعقل فيه من الملائمة
وكذلك ان علم وظن فيه مفسدة فانه قد يجد من نفسه انصرافاً وانقباضاً عنه
بحسب ما يعقل فيه من المنافاة فذلك العلم او الظن بالمصلحة هو مرادنا بالداعي
وبالمفسدة هو مرادنا بالصارف وذلك الشوق والميل الحاصل عنه هو المسمى
بالارادة وذلك الانصراف والنفرة عنه هو المسمى بالكراهة اما في حق

الباري تعالى ممتنع عليه الظن والوهم لم يكن داعية وهو ما ذكره الا علوما
ولما كان الشوق والنفرة من توابع القوى الحيوانية لم تتحقق الارادة
والكراهة بالمعنى المذكور في حقه تعالى فمعنى كونه مريدا انه علمه باشتمال
الفعل على المصلحة الداعية الى ايجاده ومعنى كونه كارها انه علمه باشتماله على المفسدة
الصارفة عن ايجاده وهذان العلمان اخص من مطلق العلم اذا عرفت ذلك
فنقول كل واحد من هذين العلمين يصلح لتخصيص الفعل الممكن بحال دون حال
وكل ما يصلح لهذا التخصيص فهو المعنى بالارادة والكراهة اما الصغرى فلان
العلم بالفعل المعين المشتمل على المصلحة او المفسدة الحيثية مخصص ومميز من بين
سائر الافعال وهو ظاهر واما الكبرى فلانه لا حاجة الى اثبات الارادة
والكراهة لتمييز بعض الافعال عن بعض لتخصيصها بحال دون حال واذا
كان العلم المخصوص حاصلا فذلك فلا حاجة الى اثبات ان الارادة امر زائد
فان قلت هذا مبني على تعليل افعاله برعاية المصالح ولا نسلم انه تعالى
يفعل لغرض قلت سنبين انه تعالى لا يفعل الا لغرض احتج الخصم بانه لا بد
من مخصص وليس هو القدرة لاستواء الطرفين بالنسبة اليها ولا العلم اذ قد
يعلم ما لا يتعلق الارادة والكراهة به كالممتنع ولان العلم تابع للمعلوم والارادة
والكراهة متبوعان للمراد والمكروه وظاهر ان السمع والبصر وغيرهما لا يصلح
لذلك التخصيص فلا بد من امر آخر هو المسمى بالارادة والكراهة [illegible]

ولا يجوز ان يكون المخصص هو العلم المخصوص بما في الفعل من المصلحة والمفسدة قوله
قد يعلم ما لا يتعلق الارادة والكراهة به قلنا بالعلم المطلق لا بالعلم المخصوص الذي
بيناه قوله العلم تابع للمعلوم قلنا لا نسلم ذلك مطلقا بل اذا كان العلم مستفادا
من المعلوم في وجوده او في حقيقته لكونه مطابقا له اما اذا لم يكن كذلك فلا
المبحث الخامس في كونه تعالى سميعا بصيرا اتفق المسلمون على وصفه تعالى بهما لكن
اختلفوا في معناهما فذهب ابو الحسين البصري والكعبي الى انهما عبارتان
عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وهو مذهب الفلاسفة الا ان كلامهم وذهب
الجمهور من الاشعرية والمعتزلة والكرامية الى انهما صفتان زائدتان
على العلم والاول هو الحق لنا ان وصفه تعالى بالسمع والبصر اما ان يراد
به حقيقتهما اللغوية او مجازه والاول باطل لان حقيقة هذين الوصفين مشروطة
بآلتي السمع والبصر المستحيلين عليه تعالى فتعين الحمل على المجاز فنحن نحملهما على
العلم المخصوص بالاطلاق لاسم السبب على المسبب وهو اقوى وجوه المجاز
فان قلت ليس حمله على العلم اولى من حمله على مجاز آخر قلت هذا المجاز
صرنا اليه لمكان المناسبة والاصل عدم مجاز آخر وذلك لان السبيه
انتفاع و الادراك بحصول العلم مع العلم بخروج حقيقتهما عن الارادة
استلزمت نفي ارادة العلم مجازا فلا يدفع ذلك الظن باحتمال ارادة مجاز
آخر احتج الخصم بالمنقول والمعقول اما المنقول فمن وجهين احدهما انه تعالى

حيّ والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم
يتصف بها لاتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا لاتصف بضدهما
وهو نقص محال عليه تعالى الثاني انه لو لم يكن تعالى سميعا بصيرا لكان الواحد منا
اكمل منه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان السميع والبصير اكمل
ممن ليس كذلك واما بيان بطلان اللازم فظاهر واما المنقول فقوله تعالى
انني معكما اسمع وارى وقوله انه هو السميع البصير ونحوه والجواب عن الاول
لا نسلم ان حيوته تعالى مصححة للسمع والبصر وبيانه ان حيوته تعالى مخالفة لحيوتنا
في الحقيقة والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الاحكام سلمناه لكن متى يقتضي حيوته
هذه الصحة اذا لم يكن هناك مانع او مطلقا فان كان الاول مسلم والثاني
ممنوع اذ يجوز ان يكون صحة اتصافه بالسمع والبصر مشروطة بحصول آليتهما المفقود
في حقه تعالى سلمناه لكن لا يلزم من صحة الاتصاف بها وجود الاتصاف
قوله لو لم يكن يتصف بها لاتصف بضدها قلنا لا نسلم لجواز خلو المحل عن الشيء
وضده كالهواء فانه لكونه جسما يصح اتصافه بالسواد والبياض مع خلوه عنهما
نعم لا يخلو عن الشيء وعدمه لكن لم قلتم ان عدم السمع والبصر في حقه تعالى
نقص وعن الثاني منع الملازمة قوله السميع والبصير اكمل ممن ليس كذلك
قلنا هو اكمل ممن يكون من شانه ان يكون له اما من غيره فممنوع ولا نسلم
انهما بالمعنى الذي يثبته الخصم كمال في حقه تعالى ثم هو معارض بان حصول

حسن او وجه الحمل على حقيقته فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان احدنا اكمل منه
وهو محال فان قلت هذان من صفات الاجسام والله تعالى منزه عنها قلت لم لا يجوز
ان يكون السميع البصير كذلك وعن الادلة السمعية ان العقل منع من اجرائها
على ظاهرها فوجب تاويلها بالعلم كما سبق او تفويض علمها الى الله تعالى كسائر
الآيات المشعرة بالتجسيم المتشابهات ومن جملة ذكره تعالى متكلما اتفق المسلمون على
على اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى لكن اختلفوا في معناه فقالت المعتزلة معناه
كونه تعالى خالقا للاصوات المخصوصة والدالة على معان مخصوصة في محل مخصوص عند
ارادته امرا ليعبر بها عنه وظاهر ان كلامه تعالى بهذا التفسير حادث وقالت
الاشعرية انه متكلم بمعنى قائم بذاته قديم ودلت عليه هذه العبارات الدالة
والكلام عند بعضهم لفظ مشترك بين ذلك المعنى والعبارة الدالة عليه وعند
بعضهم حقيقة في المعنى مجاز في العبارة وعند بعضهم بالعكس وقالت الحنابلة
انه عبارة عن الحروف والاصوات المنتظمة مع ان كلامه قديم والحق انه
حقيقة في العبارة دون المعنى الدلالي لنا ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق
لفظ الكلام هو هذا واذا كان كذلك لم يكن اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى لكونه
الا باعتبار انه خالق اللفظ المستلزم لاثبات الجوارح له فوجب الاطلاق عليه
باعتبار خلقه للكلام في بعض الاجسام اما حقيقة او مجاز اطلاقا لاسم المسبب
على السبب واما سنبين انه تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته فلا يكون الكلام

معنى قائماً بذاته كما هو مذهب الاشعرية اما الاشعري فانه بين مراده من الكلام
النفساني اولاً ثم استدل على اثباته له تعالى ثانياً ثم بين انه قديم قائم به ثم بين
كونه واحداً مع انه امر ونهي وخبر واستخبار وغيرها اما الاول فقال قد ثبت
ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية فاذا نطق احدنا بخبر فالحكم الدال
عليه بذلك اللفظ ليس نفس الاعتقاد ويجوز ان يكون الاعتقاد بخلافه ولا
نفس الارادة لان الخبر يتعلق بالواجب والممكن ولا شيء من الارادة كذلك
فثبت ان امراً آخر هو مراده بالكلام النفسي ودليل تسميته كلاماً قول الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً وقول الآخر
في نفسي كلام واما اثباته له تعالى فلقوله تعالى وكلم الله موسى تكليماً وقوله ان الله
يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء ونحوه ووجه
الاستدلال ان التكليم والامر والنهي اما ان يكون من باب الحقائق
والمعاني او من باب العبارات والاول هو المطلوب واما الثاني فلان
العبارات لا بد وان تكون دالة على معان وليست نفس الاعتقادات
والارادات لما سبق فهي اذن صفة اخرى له تعالى واما اثبات قدم
ذلك المعنى فلو كان حادثاً لكان اما قائماً بذاته تعالى فيكون محلاً للحوادث
وهو محال واما بغيره ومن المحال ان تقوم صفة الشيء بغيره او لا في محل فيقوم
العرض في الوجود بلا محل وهو محال فثبت انه صفة قديمة واما الرابع فلان

مدلول المرجع بالزجر الى الاخبار عن توقف العقاب على الترك
وبالنهي الى الاخبار عن توقف العقاب على الفعل وكذا في سائر
اصناف الكلام واما الحنابلة فاستدلوا على ان كلامه هو الحروف
والاصوات ان كلامه مسموع ولا مسموع الا الحروف والاصوات
فكلامه ليس الا الحروف والاصوات اما الصغرى فلقوله تعالى وان احد
من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله واما الكبرى فظاهرة
ثم اثبتوا كونه قديماً بانه لو كان حادثاً لكان اما قائماً بذاته او بغيره
او لا في محل والاقسام الثلثة باطلة لما مر والجواب عن المقام الاول
على الاشعرية انه لم لا يجوز ان يكون ذلك المعنى من قبيل العلوم فان الصور
الذهنية اما تصورات او كيفيات تلحقها كالتصديق ونحوه وهي من اقسام
العلم عندنا ولا يصح اطلاق لفظ الكلام عليها حقيقة اللهم الا بوضع عرفي
او شرعي وليس الكلام فيه واما البيت فلا نسلم صحة نقله عن الاخطل وان
سلمناه فلا نسلم ان قوله حجة لانه يقتضي ان يسمى الاخرس متكلماً لحصول
ذلك المعنى في نفسه وعن الثاني انها من باب العبارات وهي دالة على
معان هي عندنا من قبيل العلوم كما مر وعن الثالث انا سنبين انه
ليس له صفة زائدة على ذاته في الخارج حتى توصف بالقدم او الحدوث
ولان التقسيم منقوض بصفة رحمه وصفة تغاير العلم والخصم لم يثبت ذلك وعن

الرابع ان الامر والنهي والخبر معلومات متحققة الحقائق بالضرورة فدعوى
الاتحاد مكابرة نعم قد يشترك الامر والنهي في استلزام الخبر ولكن ذلك
لا يوجب الاتحاد في الحقيقة وجواب الخامسة ان كونه حرفا وصوتا يستلزم
حدوثه بالضرورة ثم على تقدير كونه حرفا وصوتا لا يجوز ان يقوم بغيره
وان اشتق له منه صفة ولا امتناع في ذلك البحث السابع في كونه تعالى مدركا
هل هو زائد على العلم بالاعتبار العلمي ام لا اختلف اهل الحق في ذلك فذهب الجبائيان
والمرتضى والاشعري الى كونه زائدا عليه واباه ابو الحسين البصري والحق
انه زائد على العلم في الاعتبار العقلي غير زائد عليه في الخارج اما الاول
فلان الادراك قدر مشترك بين ادراك الحس والعقل كما يحس لما علمنا
اعم من العلم في الاعتبار العقلي وزائد عليه واما الثاني فلانا سنبين انه
لا صفة له زائدة على ذاته في الخارج احتج المثبتون بانا نعلم ما لا ندرك كما
كالمعدومات وندرك ما لا نعلم كادراك النائم قرص الشمس مع انه لا يعلم
وايضا جميع الصفات بان كونه مدركا ان كان هو كونه عالما فهو المطلوب وان كان غيره
فاما ان يكون عبارة عن الاحساس وهو باطل لاستحالة الحواس عليه تعالى او عن
امر آخر وهو غير معقول وجواب الاول انا لا نسلم ان المعدومات غير مدركة
لنا فان المفهوم المتعارف من الادراك هو ادراك العقل او الحس للمعقول
او المحسوس وهو بهذا الاعتبار صادق على المعدومات ولا نسلم انا ندرك ما لا

نعلم ولا نسلم ان النائم لا يعلم قرص الشمس نعم قد لا يعلم علمه بذلك
وليس كلامنا فيه وعن الثاني انا بينا ان الادراك اعم من العقلي والحسي
وكان معقولا زائدا عليهما البحث الثامن في انه تعالى قادر على كل مقدور
مطلقا خالف فيه الثنوية والنظام وعباد الصيمري لنا وجهان احدهما انه
صح ان يكون تعالى قادرا على كل مقدور وجب ان يكون كونه قادرا كذلك
والملزوم حق فاللازم حق بيان الملازمة انه تعالى واجب الوجود من جميع
جهاته فكل ما يصح له فهو واجب ان يحصل له ويكفي في تحققه ذاته واما حقية
الملزوم فلان المقتضي لذلك هو الامكان وهو قائم في كل مقدور الثاني انه
تعالى ان كان قادرا على بعض المقدورات وجب ان يكون قادرا على كله
لكن الملزوم حق فاللازم حق بيان الملازمة ان ما لاجله صح ان
يكون البعض مقدورا وهو الامكان قائم في الكل على السواء ونسبة قدرته
الى الكل على السواء فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض لكان ذلك
ترجيحا بلا مرجح وهو محال واما بيان حقية الملزوم فقد سبق اما المشايخ فقد
منعوا من كونه تعالى قادرا على اعيان افعال العباد وحجتهم انه لو قدر
على ذلك لصح مقدور بين قادرين واللازم باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فظاهر واما بطلان اللازم فلان احدهما اذا اراد الفعل
وكرهه الاخر فيلزم وقوعه بارادة المريد والا من عدم وقوعه بكراهة

الكاره فاما ان يقع او لا يقع فيكون ترجيحاً بلا مرجح او يقع ولا يقع
فيجتمع النقيضان واما البلخي فانه منع من كونه قادرا على مثل فعل العبد
وحجته ان فعل العبد اما طاعة او سفه وعبث وهي ممتنعة على الله تعالى
واما النظام فزعم انه تعالى لا يقدر على فعل القبيح وحجته انه لو قدر
ذلك لقدر ووقعه منه اذ كل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن
ووقوعه منه مستلزم الجهل او الحاجة المحالين عليه والمستلزم للمحال محال
فوقوعه منه محال فهو غير مقدور له وما علم عدمه ممتنع والواجب والممتنع
غير مقدورين وجواب الاول انا لا نسلم امتناع مقدور بين قادرين فلم
اذا اراد احدهما الفعل الى آخر فقط يقع بارادة المريد والكراهة انما
تعارض الارادة في القادر او احد اما انما تعارض ارادة قادر آخر
ممنوع وجواب البلخي ان كون الفعل طاعة وسفها وعبثا صفات تعرض
للفعل بالنسبة الى العبد فلم قلت ان ذلك يمنع من كون ذات الفعل
مقدوره وجواب النظام انه انما لا يلزم من فرض وقوع الممكن محال
بالنظر الى ذاته ولكن لم قلت انه كذلك بعد فانا نقول انه ممتنع الوقوع
منه نظرا الى عدم الداعي وذلك لا يمنع من كونه مقدورا له وهذا هو الجواب
عن حجة عباد واذ الفعل وان وجب او امتنع نظرا الى العلم فلا يمنع ذلك
كونه ممكنا مقدورا لذاته وبالله التوفيق البحث الرابع في كونه تعالى عالما بكل

بكل معلوم خلافا للفلاسفة وبعض المتكلمين لنا انه تعالى ان صح ان يكون
عالما بكل معلوم وجب كونه كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله بيان الملازمة
ما سبق في كونه قادرا على كل مقدور وبيان حقية الملزوم ان المصحح لذلك
هو الحيوة وقد ثبت انه تعالى حي فصح كونه عالما بكل المعلومات لاستواء
نسبة هذه الصفة اليه اما الفلاسفة فقد علمت ان منهم من انكر كونه عالما
بذاته ومنهم من انكر كونه عالما بغيره وقد سبق تقرير شبهتهم والجواب عنها
ومنهم من انكر كونه عالما بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغير وانما يعلمها من
حيث هي ماهيات معقولة وحجتهم انه لو علم كون زيد جالسا في هذه الدار
فبعد خروجه منها ان بقي علمه الاول كان جهلا وان زال لزم التغير
وذلك في واجب الوجود وليس بزماني ولا مكاني وليس ادراكه بالآلة وكل
مدرك للجزئي زمانيا من حيث هو متغير يجب ان يكون كذلك فوجب ان لا
يدرك الجزئي من حيث هو متغير وجواب الاول ان علمه تعالى صفة
ذاته لها تعلقات والتغير انما يقع في الاضافات والاعتبارات التي
يحدثها عقولنا له فيجب كل معلوم متغير فلم قلتم ان ذلك يوجب التغير
في ذاته وجواب الثاني منع الكبرى واما المتكلمون فمنهم من زعم انه لا
يعلم الجزئيات الا بعد وقوعها وانما يعلم قبل ذلك ماهياتها وهو المنقول
عن هشام بن الحكم وحجته انه لا شيء من الجزئيات قبل وجوده بمتميز عن غيره

فكون المعدوم نفياً محضاً وكل معلوم متميز عن غيره فلا شيء من الجزئيات
بمعلوم وجوابه منع الصغرى فانما تميز بين الجزئيات المتخفية قبل وجودها
كتميز الكاتب بجزئيات كلمات يريد كتبها نعم لا يكون متميزة في الخارج لكن
اذا كان مراده ذلك التميز لم يفد الا وسعاد ومنهم من انكر كونه عالماً
بما لا نهاية له وحجتهم ان المعلوم متميز عن غيره وكل متميز عن غيره متناه
فالمعلوم متناه ولانه لو لم تتناه المعلومات لم تتناه العلوم لكن اللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة فلان العلم بكل معلوم يغاير العلم بالآخر واما
البطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون في ذاته علوم موجودة غير متناهية وهو محال
والجواب عن الاول منع الكبرى فان غير المتناهي متميز عن المتناهي مع انه
لا يلزم تناهيه وعن الثاني منع الملازمة قوله بان العلم بكل معلوم يغاير العلم بالآخر
قلنا ينبغي ان علمه تعالى نفس ذاته فلا تعدد فيه اذن وانما يقع التعدد والتغاير
في نسب واضافات عند نسبتها له الى كل معلوم وتلك النسب غير متناهية عند اعتبار متناهية
عند انقطاع الاعتبار فلا يلزم اذن تعدد علوم موجودة لذاته ومنهم من انكر كونه
عالماً بكل معلوم وحجتهم انه لو علم كل معلوم لعلم كونه عالماً به وكونه عالماً بكونه عالماً
وهلم جرا فيترتب هناك مراتب من العلوم غير متناهية وجوابه ما مر قبل المبحث الرابع
في انه تعالى واحد وبرهانه المعقول والمنقول اما المعقول فمن وجهين احدهما تعين
واجب الوجود ان كان لانه واجب الوجود فاين صدق واجب الوجود صدق ذلك

ذلك التعين فواجب الوجود ليس الا ذلك الواحد المتعين وان كان
بغيره كان معلولاً لذلك الغير في وجوده وكان ممكناً هذا خلف الثاني لو كان
في الوجود واجبا وجود لاشتركا في وجوب الوجود فذلك المشترك اما
ان يكون تمام ماهية كل منهما او جزء منها او خارجاً منها والاول باطل
لانه لا بد ان ينفصل كل واحد منهما عن الآخر بعرض فذلك العرض
ان لزم من واجب الوجود فقد اختلف اللازم معنى الواحد هذا محال وان
لزم عن غيره فكل منهما مفتقر في وجوده الى غيره فكان ممكناً هذا خلف
والثاني ايضاً باطل لانه لا بد وان ينفصل كل منهما ببعض ذاتي فكان كل
منهما مركباً فكان ممكناً هذا خلف والثالث يستلزم ان يكون واجب الوجود
معلولاً اما لها او لغيرها وهو باطل واما المنقول فاعلم ان هذه المسئلة لا يتوقف
اثبات السمع عليها فيجوز اثباتها بالسمع والكتاب العزيز مشحون بدلائل التوحيد
كقوله تعالى قل هو الله احد وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
وقوله الهكم اله واحد لا اله الا هو المبحث الحادي عشر في انه لا شيء من
الصفات المشهورة له تعالى زائدة على ذاته الا بحسب اعتبار عقولنا عند
مقايسته الى الغير وبرهانه من وجهين احدهما لو كان شيء منها زائداً
على ذاته في الخارج لكان اما واجباً او ممكناً واللازم بقسميه باطل فالملزوم
كذلك اما الملازمة فلان كل موجود فاما واجب او ممكن واما البطلان اللازم

فلانها ان كانت واجبة الوجود لذاتها فواجب الوجود لذاته اكثر من
واحد فعدة علمت فساده وان كانت ممكنة الوجود فتفتقرت الى مؤثر فمؤثرها
اما تلك الذات وهو باطل لانها اما ان يعتبر في مؤثريته له تعالى في وجود
الممكنات جميع الصفات التي تنبغي له او لا يعتبر فان اعتبر لزم تقدم ذاته
بجميع صفاته على جميع صفاته وهو محال وان لم يعتبر كانت تلك الصفات مستغنية
مستغنية عنه وهو باطل وان كان مؤثرها غير تلك الذات افتقرت واجب الوجود
في تحقق صفاته الى غيره هذا خلف الثاني في ان اله العالم ومبدعه اما ان يكون
عبارة عن الذات فقط مع قطع النظر عن صفاته المعدودة او عنها مع
تلك الصفات والاول باطل لان الذات المنفية عن هذه الصفات ليس
لالهية والثاني ايضا باطل لان واجب الوجود يصير اذن عبارة عن كثرة مجتمعة
من امور موجودة فكان مركبا ممكنا كما سبق هذا خلف فقد بطل كون هذه الصفات
امورا زائدة على الذات بطل ما يتفرع الخصم على ذلك كحكم الاشعري بقدمها
والحكم الى ما شم في الارادة انها حادثة موجودة لا في محل وكذلك حكمه بتكثر
الاحوال والاكتفا بالشناعة في قوله انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة
ولا متناهية وكذا ثبات الموقف التعلق عدة اضافته في الافعال ووجود ما
احكامها وفيها اركان الركن الاول وفيه ابحاث البحث الاول في الفعل
وفيه اما حقيقته فغنية عن التعريف واما اقسامه فمنه ما لا صفة له زائدة كحركة

مدروشة كحركة الساهي والنائم ومنه ماله ذلك وهو اما حسن او قبيح اما الحسن
فاما ان لا يكون له صفة زائدة على حسنه او يكون والاول هو المباح ويرسم
بانه ما لا مدح ولا ذم في احد طرفيه والثاني اما ان يستحق المدح بفعله والذم
بتركه مع العلم به والتمكن منه وهو الواجب او يستحق المدح بفعله دون الذم
بتركه او الذم فعله اولى عليه وهو المندوب ويقابلهما المحظور والمكروه
البحث الثاني في الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وقد يراد بهما
صفة الكمال او النقصان وهما بهذا المعنى ما يحكم العقل بهما عند الكل وقد يراد
بهما كون الفعل بحيث يكون يستحق المدح والذم عاجله والثواب والعقاب
آجله وهما بهذا المعنى شرعيان عند الاشعرية نظريان عند المعتزلة اذ عليهما
بناء مصالح هذا العالم النظام امره اما عند اهل العدل فمنها ما يستقل العقل
بدركه ومنها ما ليس كذلك والاول فمنه ما يعلم بالضرورة كشكر المنعم ورد الوديعة
والصدق النافع وقبح الكذب الضار والظلم والتكليف بما لا يطاق ومنه ما يعلم بالنظر
كالعلم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وما لا يستقل العقل بدركه كحسن
صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده فانه لا طريق للعقل الى
العلم بذلك بل لا بد من الشرع اما الاشعرية فقد بنوا مذهبهم على
مقدمتين ان العقلاء متفقون على حسن الامور المذكورة وقبحها وليس ذلك
من جهة الشرع فقط لان الكفار كالبراهمة وغيرهم مع انكارهم يحكمون بذلك دائما

الطبع ومنافرته فان الطباع في الخلق مختلفة فكثير من الامور ينفر عنها طبع انسان
ويميل اليها طبع آخر ومع ذلك فانهم يحكمون بهذه القضايا فظهر انها قضايا عقلية
وليست نظرية والا لما حصلت لمن لا يتأتى له النظر كالعوام حتى ان تقف بعضهم في القول
الى الحكم بها الثانية ان العاقل اذا قيل له ان صدقت فلك دينار وان كذبت فلك
دينار واستوى الصدق والكذب بالنسبة اليه بحيث لا يتضرر بواحد منهما صدقا
وكذبا مرجحا آخر لاحدهما فانا نعلم بالضرورة انه يختار الصدق على الكذب وذلك
لا يصلح الا لعلمه الى الحكم بحسنه وقبح الكذب لذاته والجواب لو كان العلم بحسن هذه وقبحها
ضروريا لما حصل التفاوت بينه وبين العلم بسائر القضايا البديهية لكن اللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان مقتضى البديهة لا تفاوت فيه وبيان بطلان
اللازم انه لما عرضنا هذا العلم على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا
التفاوت حاصلا بينهما بالضرورة الثاني لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه
وقد اختلفوا فليس بضروري والملازمة وبطلان اللازم بينان لا يقال يجب عن
الاول بمنع الملازمة ولا نسلم ان الاوليات متفاوتة بلا شك والا ضعف
فان العلم بان الواحد نصف الاثنين اجلى بكثير من العلم بكونه نصف عشر العشرين
مع كونهما ضروريين وعن الثاني بمنع الملازمة ايضا والاختلاف انما كان
لتقول القضايا الضرورية التفاوت كما بيناه واما القضايا النظرية فربما
كان مطلق الصدق والكذب يعرض لهما الحسن والقبح لكونهما صدقا وكذبا فالتعرض

فالصدق الضار والكذب النافع كذلك لكن الملزوم حق فاللازم حق بيان
الملازمة ان مطلق الصدق والكذب جزءان من الصدق الضار والكذب
النافع وقد ثبت ان الحسن والقبح لذاتيهما فيلزم ما تركب عنهما اذ لازم الجزء لازم
للكل واما حقية الملزوم فقد سبق بيانها واما ما احتج العقل في الحكم بحسنه وقبحه الى
فقد لولا اختصاص كل من الحسن والقبح بالاجمال حسن وقبح والا لكان تخصيص
الشارع احدهما بالحسن والآخر بالقبح ترجيحا بلا مرجح احتج الخصم بامور احدها
ان من صور النزاع تكليف ما لا يطاق فيقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى
لكنه فعله لان تكليف الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وعلمه بانه متى كان
كذلك كان الايمان منه محالا فانه غير قبيح الثاني انه لو قبح شيء فاما
من الله وهو باطل بالاتفاق او من العبد وهو ايضا باطل لان ما يصدر منه
يكون على سبيل الاضطرار لما ثبت انه يستحيل صدور الفعل عنه بدون الداعي
ومع وجود الداعي يجب الفعل فلا يقبح من المضطر شيء الثالث ان الكذب
قد يحسن اذا تضمن خلاص نبي من ظالم يريد قتله والجواب عن الاول فلا نسلم
انه فعله واما تكليف الكافر بالايمان فلا نسلم انه تكليف ما لا يطاق وبيانه ان
الايمان ممكن في نفسه الا انه لما علم الله تعالى عدمه فكان من الممكن التكليف بالواقع
فاما علم الله تعالى فلا نسلم انه موجب لعدم الايمان بل هو تابع له فقط وعن الثاني
انا لا نوافق على مرادنا بانه لا يقبح من الله شيء بل نقبح الفعل منه على معنى انه

ورفعه لذم عليه والخصم ينكر وجوب التقبيح العقلي مطلقا ونقول فيما هو قبيح
عندنا ورفعه انه تعالى لما قبح منه فلا يتحقق منه اذ لا نقص في حقه سبحانه ولكن لم
لا يقع من العبد فاما وجوب الفعل عن الداعي فقد بينا ان ذلك لا ينافي
الاختيار وعن الثالث من وجوه احدها ان عندنا اذا تعارض قبيحان حكم
العقل بوجوب العمل باضعفهما قبحا مع الشعور بقبح الاقوى وهنا كذلك
فان الكذب وان كان قبيحا الا ان ترك انجاء النبي مع القدرة عليه اقبح
فجاز التقبيح للمخلص مما هو اقبح منه الثاني لا نسلم حسن الكذب وانما يحسن
هناك التعريض وان في المعاريض لمندوحة عن الكذب الثالث انه يقبح
وان لزم عن الكذب لكن قد تخلف الاثر عن المؤثر لمانع فان قلت على
تقدير التعريض لا يتطلع الكذب في الكلام اذ لا كذب الا ويمكن الاضمار فيه
بحيث يصير صدقا وكذلك على تقدير القول بتخلف الاثر لاحتمال ان يتخلف
الحكم هناك لمانع لا نطلع عليه قلت عن الاول ان العقل هو الحاكم بقبح
الكذب ولا يندفع ذلك باحتمال الاضمار وكذلك لا يندفع جزمه بقبح الكذب
باحتمال التخلف لمانع كما في سائر الاحكام العقلية الضرورية التي لا يقدح فيها الاحتمالات
السوفسطائية البحث الثالث اتفق اهل العدل على ان العبد فاعل بالاختيار
خلافا للاشعرية وان اختلفوا في ذلك فالجمهور منهم على انه نظري وابو الحسين
البصري على انه ضروري وهو المختار الذي ينبه على كونه ضروريا المعقول والمنقول

والمعقول اما المعقول فمن وجوه الاول ان كل عاقل يعلم بالضرورة
حسن المدح على الاحسان والذم على الاساءة وذلك فرع على كون المحسن
والمسيء فاعلين الثاني انا نجد فرقا ثابتا بين المقدور لنا وما ليس مقدورا ضرورة
عند صوارفنا ولا معنى للقادر الا من كان كذلك الثالث ان احدنا
يزجر غيره ويلومه ويذمه وذلك يستلزم العلم بكونه فاعلا بالضرورة اذ لولا
ان العلم بذلك حاصل لما حصل للمباين فان احدهم اذا رماه انسان
باجرة يذم الرامي دون الاجرة بل البهائم فان الحمار يفر من الانسان
اذا قصد اذاه دون الحائط والشجرة وذلك لانه قد تقرر في فطرته قدرة
الانسان على اذاه دون الجدار واما المنقول فالقرآن والسنة مشحونان بنسبة
الفعل الى العبد وانه على المعصية يذم وعلى الطاعة يمدح وذلك اشهر من ان
يذكر واما ابو الحسن الاشعري فانه زعم ان قدرة العبد ومقدوره واقعان
بقدرة الله تعالى وانه لا تاثير لقدرته في مقدوره مطلقا الا ان الله تعالى
اجرى عادته بانه متى اختار الطاعة او المعصية خلقها فيه وخلق فيه القدرة
عليها والعبد يتمكن من الاختيار بين وسمى ذلك الكسب وكذلك لاصحابه
مذاهب في ذلك لا يحتمل ذكرها هذا المختصر لكنها مشتركة في نفي اختيار العبد
وحجتهم من وجوه الاول ان العبد حال الفعل اما ان يمكنه الترك او لا
فان لم يمكنه فلا اختيار وان امكنه فاما ان لا يتوقف وجود الفعل على مرجح

وهو محال او يتوقف عليه فذلك المرجح ان كان من فعله عاد التقسيم فلا بد ان
ينتهي الى مرجح لا يكون من فعله دفعا للدور او التسلسل ثم ذلك المرجح اما ان لا
يجب معه الفعل فيكون الطرفان ممكنين فيفتقر رجحان احدهما على الآخر الى مرجح
آخر فلا يكون المرجح الاول كافيا وقد فرض كذلك هذا خلف واما ان يجب معه
وذلك ينافي التمكن من الطرفين الذي هو معنى الاختيار الثاني لو كان
العبد فاعلا لكان عالما بتفاصيل افعاله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان تخصيص الشيء بالايجاد والقصد اليه يستدعي تصوره وتمييزه عن غيره
ولا يكفي في حصول الجزئي قصد كلي لان نسبة الكلي الى الجزئيات واحدة فلا تخصيص
لاحدها الا بالايجاد ولا بد من قصد جزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي واما
بطلان اللازم فان الانسان يتحرك حركات جزئية كثيرة لا شعور له بها كحركات
اجفانه وجزئيات حركاته في طريقه المطولة وحركات النائم والساهي الثالث
لو كان العبد فاعلا مختارا امكن ان يخالف مراده مراد الله تعالى فنفرض
انه يريد الكفر ويريد الله منه الايمان فاما ان لا يقع وهو محال لانه اخلاء
عن النقيضين او يقعا معا وهو جمع بين النقيضين او يقع مراد احدهما دون
الآخر وهو باطل لان قدرة كل من القادرين مستقلة بالتاثير في مراده فليس
وقوع احدهما اولى من الآخر واذا بطلت هذه الاقسام بطل ذلك التقدير فبطل
ذلك التقدير اللازم لكونه مختارا فبطل كونه مختارا والجواب عن الاول انا

لا نسلم ان الفعل يتوقف على مرجح يجب معه الفعل وهي ارادة تتبع تصور
ان في ذلك الفعل مصلحة هو الداعي وذلك الداعي قد يكون ضروريا فيكون
من الله وقد يكون نظريا فيستند الى علوم ضرورية دفعا للدور او التسلسل لكن
لا نسلم استناد ذلك المرجح بالضرورة الى الله ووجوب الفعل عنه ينافي الاختيار
فان استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة والى الممكن نفسه وتمكن العبد منهما
امور لا تنافي الوجوب المذكور من الارادة وعن الثاني لا نسلم بطلان
اللازم ولا نسلم ان شيئا من حركات العبد في نومه او يقظته غير شاعر بها
نعم قد لا يكون شاعرا بشعوره به وليس ذلك منافيا فيه وعن الثالث لم لا يجوز
ان يقع مراد احدهما دون الآخر فيقع مراد الله تعالى ولا نسلم تساوي القدرتين
بل تتفاوتان بالقوة والضعف والضعيف لا ينازع القوي او يقع مراد العبد
لان الله تعالى لما خلقه اهلا للفعل وخلق القدرة والعلوم التي تنتهي اليها ارادته
فيه وفوض اليه فعله ليستحق بطاعته الثواب وبمعصيته العقاب الذين لا يحسن في
العقل ايصال احدهما اليه باجباره عليه فان قلت فيلزم ان يتخلف مراده
تعالى من مجموع القدرة والارادة مع تحققهما قلت فرق بين ارادة الله تعالى
لما يفعله وبين ارادته لما يفعله العبد والارادة الاولى هي التي يجب معها
الفعل ثم قلت ان الاشاعرة يثبتون ذلك فاما حديث الكسب فهو اسم بلا مسمى لانا
عقلت الحكمة وذلك الاختيار ان كان من فعل العبد فهو فاعل او من فعل

الله تعالى عنه كثير الافعال المتوقف فيه البحث الرابع الباري تعالى لا يفعل
فعلا الا لامر هو المرجح له وذلك ان نسميه غرضا خلافا للاشعرية لنا انه تعالى
حكيم وكل حكيم لا يخلو فعله عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل ولانه لو لم
الترجيح بلا مرجح وهو محال احتج الخصم بوجهين احدهما ان كل من فعل فعلا
لامر فان كان حصول ذلك الامر اولى به من حصوله كان ناقصا بذاته
مستكملا بتلك الاولوية وذلك في حق الله تعالى محال وان لم يكن اولى به بل
كان متساويا امتنع الترجيح الثاني ان كل غرض يفرض فان الله تعالى قادر
على ايجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا والجواب عن الاول ان
عنيت بان ذلك الامر اولى به لكونه اليق بحكمته ووجوده فمسلم ان ذلك
يستلزم نقصان ذاته واستكماله بغيره وان عنيت به كونه مستفيدا الكمال لو لم
يكن حاصلا له لكان ناقصا بذاته فلا نسلم ان الاولوية بهذا المعنى حاصلة
في حقه تعالى سلمناه لكنه معارض بان الخصم اثبت له تعالى معاني كالعلم و
القدرة وغيرها فحصول تلك المعاني لذاته من ذاته كان اولى والا كان ناقصا
بذاته مستكملا بغيره وهو محال وان كان متساويا حصولها بلا حصولها فلا ترجيح
سلمناه لكن هذه الحجة يستلزم ان لا يقع من الله تعالى فعل اصلا او يقع بلا
مرجح وكلاهما محال وعن الثاني ان الغرض هو الغاية من الفعل وايجاد
الغاية من دون ما هي غاية له وهو شرطها محال والله الموفق البحث الخامس

الباري تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب لنا انه تعالى لا
داعي له الى فعل القبيح وكل من كان كذلك امتنع وقوع القبيح منه اما
الصغرى فلان علمه تعالى بقبح القبيح وغناه عنه صارف له عن فعله والعلم به
ضروري ومع تحقق الصارف ينتفي الداعي لامتناع اجتماع الضدين واما
الكبرى فلان الفعل بلا داعي لامتناع الترجيح بلا مرجح واما انه تعالى لا يخل
بالواجب فلان الاخلال به قبيح وقد علمت امتناع صدور القبيح منه البحث السادس
الباري تعالى مريد لجميع الطاعات غير مريد لشيء من المعاصي خلافا للاشعرية لنا
المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان احدهما انه تعالى عالم بكل معلوم وكل من
كان كذلك كان مريدا للطاعة وكارها للمعصية اما الصغرى فقد سبق بيانها
واما الكبرى فلانه عالم بحسن الطاعات وما يشتمل عليه من المصالح وعلمه بذلك
الداعي اليها والى ارادتها وعالم بقبح المعاصي وما يشتمل عليه من المفاسد وعلمه
بذلك هو الصارف عنها والكراهة لها ومع تحقق الكراهة لها يمتنع تحقق الارادة
لها لامتناع الجمع بين الضدين الثاني انه لو كان مريدا للمعاصي لكان يلحقه
نقص واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه على ذلك التقدير يكون ذمه
عند العقلاء العالمين بكلامه وذمهم له يستلزم النقصان والعلم به ضروري
واما بطلان اللازم فبالاتفاق واما المنقول فمنه ما يدل على ارادة الطاعة
كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين

ه الذين خففا الآية وجه الاستدلال ان اللازم هنا الغرض الداعي
الى الخلق والامر بالعبادة وهو النفي وارادة الطاعات ومنها يدل على
كراهة المعصية لكونه ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق الى قوله كل ذلك كان
سيئه عند ربك مكروها ونحوه احتج الخصم بالمعقول والمنقول اما المعقول
فوجهان احدهما انه تعالى خالق افعال العباد بالقدرة والاختيار وكل من
فعل فعلا كذلك فهو مريد له الثاني انه كلف ابا لهب بالايمان مع علمه
بامتناعه منه والعالم بامتناع الشيء يستحيل ان يريده فامتنع ان يريد الايمان
منه واما المنقول فقوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وقوله ولو شاء
ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله ومن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وفي هذه الآيات
على عدم ارادته للهدى والايمان وعلى ارادته للضلال والجواب عن
الاول منع الصغرى فانا بينا ان العبد فاعل حقيقة لا يكون فعله مخلوقا
له تعالى وعن الثاني ان وجود الايمان وان كان محالا نظرا الى عدم
ارادة ابي لهب وعلم الله بذلك لكنه ليس بمحال نظرا الى ذاته وقدرته تعالى
عليه فلم لا يجوز ان يتعلق ارادة الله تعالى به من حيث هو ممكن غير محال و
عن الآيتين الاولين لم لا يجوز ان يكون المراد لاتينا كل نفس هداها
ولآمن من في الارض على سبيل الالجاء والجبر وهو لا يدل الاستلزام يقتضي لازمي

الشرطيتين على عدم ارادته تعلق الهدى والايمان من المكلفين
وعن الثالث انه لا يلزم من صدق الشرطية صدق كل من جزئيها حتى يلزم
ان يريد الاضلال ويجعل الصدور كذلك وبالله التوفيق الركن الثاني
في التكليف وفيه مباحث البحث الاول في حقيقته الشرعية قيل في تعريفه انه
بعث من يجب طاعته ابتداء على ما فيه مشقة على جهة الفعل او الترك بشرط الاعلام
فالبعث والاعلام المبعوث بها ومن يجب طاعته كالخالق والنبي والوالد
والوالدة والمالك وقيد ابتداء لان بعث الوالد لولده مع الصلوة مثلا
لا يسمى تكليفا بسبب بعث الله له وان سمي به مجازا وشرط المشقة لان ما
لا مشقة فيه كالاكل بالطبع لا يسمى تكليفا وشرطنا الارادة والاعلام بها لان
ما لا يعلم المكلف ان مكلفه اراده لا يكون تكليفا البحث الثاني في حسنه
ووجه حسنه اما الاول فلانه من فعله تعالى وقد مر انه تعالى لا يفعل القبيح
واما الثاني فلانه تعالى لما خلق العباد ومكنهم للثواب والعقاب لم
يمكن ايصالهما اليهم من غير تقدير التكليف بالطاعة لكون الثواب مشتملا
على التعظيم والاجلال والعقاب مشتملا على الاهانة والاحتقار وذلك في
حق غير المستحق قبيح فثبت ان التكليف وعدم استحقاقه محال لعدم الشرط وهو الاستحقاق
ووقع عقلا من الحكيم البحث الثالث التكليف واجب من الحكيم تعالى خلافا
للاشعرية لنا انه لو لم يكلف من كمل شرائط التكليف فيه لكان مغريا له بالقبيح

واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا امكن عقل شخص وخلق
فيه الشهوة للقبيح والنفرة عن الحسن مع ان عقله لا يستقل بمعرفة شيء منهما فلم
يتقرر في عقله معرفة وجوب الواجب ليميزه وحرمة الحرام ليجتنبه لان كان فيه
الشهوة للقبيح مغريا له به واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالقبيح قبيح
بالضرورة ولذلك كان العقلاء كما يذمون فاعل القبيح يذمون المغري به
فلو فعله تعالى لكان فاعلا للقبيح لكن القبيح منه محال فالاغراء منه محال
فان قلت الملازمة ممنوعة بيانه ان العاقل وان وجد الشهوة للقبيح والنفرة
عن الحسن الا انه يعلم بالضرورة ان العقلاء يمدحونه على فعل الحسن ويذمونه
على فعل القبيح وكفى بالمدح والذم داعيان الى فعل الحسن وصارفا عن فعل
القبيح ومع ذلك لا يتحقق الاغراء بالقبيح قلت ان المدح والذم انما يكون من العقلاء
فيما يستقل عقولهم بحسنه وقبحه دون ما ليس كذلك وهو اكثر التكاليف فلا يكفي
المدح والذم في الدعاء الى كل واجب والانصراف عن كل قبيح ومع تحقق
الاغراء سلمنا لكن كثيرا من الخلق لا يبالون بهما ويترجح شهواتهم وميولهم
الطبيعية على اعتقادهم بالمدح والذم فلا يعتادون بهما ومع تحقق الاغراء وبانه
[illegible] البحث الرابع في شرائطه وهي اما ان يرجع الى المكلف او المكلف
او المكلف به اما الاول فثلثة الاول كونه تعالى عالما بصفات الافعال
والا لجاز التكليف بما لا يستحق عليه ثواب او قبح ومقدار الثواب المستحق والا لجاز

لجاز الاخلال ببعض الاستحقاق فيكون ظلما وهو محال عليه تعالى الثاني كونه
قادرا على ما يستحق من الثواب ليصل المذكورة والثالث ان يكون منزها عن
فعل القبيح والا لجاز الاخلال ببعض المستحق فيقبح التكليف والا لادى
الى المكلف فثلثة الاول قدرته على ما كلف به الثاني التميز بينه وبين غيره
الثالث تمكنه من الاتيان به ارتفاع الموانع من ذاته كالالات او انقطاع بدون
كل من هذه الامور تكليف بالمحال واما ما يرجع الى المكلف به فامران احدهما
كونه ممكنا في نفسه والثاني كونه حسنا والا لكان التكليف به تكليفا بالممتنع
او القبيح وهو محال البحث الخامس في اقسامه هي اعتقاد وعمل اما الاعتقاد
فقد يكون عقلا وقد يكون نقلا وكلاهما اما ان يستفاد من العقل او السمع
او منهما وقد مرت الاشارة الى ذلك واما العمل فعقلي وسمعي فالعقلي كرد
الوديعة وشكر المنعم والصدق والانصاف وترك الظلم والكذب من الواجبات
والتفضل وحسن البر ونحوها من المندوبات فاما السمعي فكالعبادات الخمس
ونحوها مما لا يستقل العقل بدرك وجوبه والاجتنابية من الاعمال الشرعية
الركن الثاني في اللطف وفيه بحثان البحث الاول في حقيقته ووجوبه في الحكمة
مرادنا باللطف هو ما كان المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة وابعد من فعل
المعصية ولم يبلغ حد الالجاء واما وجوبه فبرهانه انه لو جاز الاخلال به في الحكمة
فبتقدير ان لا يفعله الحكيم كان مناقضا لغرضه لكن اللازم باطل فالملزوم مثله

[illegible]

ويرشد باخذ العوض وحجة من لم يوجب عليها عوضا وقد تم جرح الحجاج باروحه

عن الاولى انه لا يجوز ان يريد بايلام المظلوم والفقراء الظالم على وجه الاستفادة

ووجه المشابهة مشاركة المظلوم للجاني في عدم القوة على دفع العدو ظلمه ومشاركة

الظالم للفقراء في القوة على ذلك وعن الثانية انه لا يجوز ان يريد بالجاني انه لا

يستحق به قصاص في الدنيا وذلك لا ينافي وجوب العوض في حكمة الله البحث الرابع

في وجوب العوض في حكمة الله تعالى او في عدله فقد مر الكلام فيه واما الاعواض

في حقنا فلان الله ان لم ينتصف المظلوم من الظالم ذمة الظالم وعوده

جائزا وذلك على الله محال فوجب في حكمة الله تعالى ذلك وهذا الاعواض وبابه

التوفيق القاعدة السادسة في النبوات وفيها مقدمة واركان اما المقدمة

فاعلم ان الكلام في النبوة مبني على خمس مسائل يسأل عن كل منها بكلمة مفردة

وتلك الكلمات ما وهل ولم وكيف ومن فالاولى قولنا ما النبي والبحث فيها عن

مفهوم هذه الكلمة في الاصطلاح العلمي الثانية قولنا هل النبي اي يجب وجوده في الحكمة

ام لا الثالثة قولنا لم يجب وجود النبي ويبحث فيها عن العلة الغائية لوجوده

ووجه الحكمة فيه الرابعة قولنا كيف النبي ويبحث فيها عما ينبغي ان يكون عليه

من الصفات التي بها تتم النبوة الخامسة قولنا من النبي ويبحث فيها عن تعينه

والاركان على هذا الترتيب الركن الاول في ماهيته ووجوبه وعلته

الغائية وفيه ابحاث البحث الاول في تعريفه انه الانسان العالم المخبر من

السماء باصلاح احوال الناس في معاشهم ومعادهم العالم بكيفية ذلك المستغني

في علومه واوامره من السماء من غيره وبواسطة البشر المقترنة دعواه النبوة بامور

خارقة للعادة واحترزنا بقولنا المستغني عن الامام المستفيد من الامام فانه

وان كان عالما ومامورا من السماء باصلاح الخلق لكن بواسطة النبي وقيد

الامر من السماء هو العمدة في خواص النبوة البحث الثاني في وجوده ووجوبه

وجود النبي ضروري في بقاء نوع الانسان وصلاح احواله في معاشه ومعاده

وكل ما كان ضروريا في ذلك فهو واجب في الحكمة الالهية بيان الصغرى انه

لما كان الانسان يفارق سائر الحيوان في انه لو انفرد لا يستقل وحده بكفاية

تحصيل معاشه وتولي تدبير امره من غير مشاركة ومعاونة على ضروريات

حاجته بل لا بد له من شخص واشخاص اخر من ابناء نوعه يكون كل منهم مكفيا

لصاحبه ونظيره كان يخبز هذا لذاك ويخيط ذاك لهذا الى غير ذلك تشترك

هذه الضروريات وجود الاجتماع بين اشخاص الانسان والاشتراك بينهم و

استلزام الاشتراك وجود المعاملة واستلزام وجود المعاملة في الغالبية والحكم

الالهية وجود سنن وقد يرجع اليها فيها اذ لو ترك الناس وآراءهم في

ذلك لاختلفوا اذ كان كل منهم يرى ما له عدلا وما لغيره عليه ظلما وذلك

يستلزم التنازع والتقاتل وفناء النوع ثم لا بد لتلك السنة من انسان عاقل

بشري ليتمكن من مخاطبة الناس بتلك السنة والزامهم بها ولا بد ان يكون

في الحكمة انما المعارضة فلانّ بتقدير وقوع المعصية منه جاز ان يأمرهم بالمعصية
لانهم وبينها هم علاهم معصية لهم وذلك مستلزم لاغرائهم واضلالهم ولكان في بعثته
غير معصوم مناقضة للغرض من بعثته واما بطلان اللازم فلان مناقضة الغرض
يستلزم السفه والعبث وهما محالان على الحكيم كما تقدم في باب اللطف الثاني
لو جاز صدور المعصية عن النبي لوجب علينا فعل المفسدة او ترك المصلحة [illegible]
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه يجب علينا فعل ما امرنا به
والانتهاء عما نهانا عنه لقوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا فبتقدير ان يجوز المعصية عليه جاز ان يوجب علينا ما هو محرم ويحرم علينا
ما هو واجب ويجب علينا اتباعه في ذلك واما بطلان اللازم فلان امر الحكيم
بما يتبادر منه فقط يستلزم امره لنا بفعل القبيح اذ لكن الامر بالقبيح قبيح يمتنع
عليه تعالى الثالث لو جاز صدور المعصية عنهم لكان بتقدير وقوعها منهم لا يقبل
شهاداتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكن اللازم باطل لانا
اذا لم نقبل في محقرات الامور فكان اولى ان لا تقبل في الاديان الباقية
الى يوم القيامة واعلم ان الوجه الاول كما يدل على عصمة النبي فهو ايضا يدل على
عصمة الرسل من الملائكة البحث الثالث ينبغي ان يكون منزها عن كل امر ينفر عن
قبول قوله اما في خلقه كالرذائل النفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص
ونحوها او في خلقته كالجذام والبرص او في نسبه كالزنا ودناءة الاباء والامهات

لان جميع هذه الامور صارفة عن قبول قوله والنظر في معجزته فكانت طهارته
عنها من الالطاف التي فيها تقرب الخلق الى طاعته واستمالة قلوبهم اليه البحث
الرابع قد تبين انه يجب ان يكون له شاهد مقرون بدعواه لغرض تصديقه
ويسمى معجزات والمعجز هو الامر الخارق للعادة المطابق لدعوى النبوة المتعذر
في جنسه او صفته وقيد الخارق للعادة لان المعتاد وان كان قد يكون متعذرا
كطلوع الشمس من المشرق الا انه ليس دليلا على النبوة واحترزنا بالمطابق لدعوى
عما لا يطابق كما لو ادعى من المعجز انه يبرئ [illegible] فان ذلك
خارق للعادة متعذر لكنه ليس بدليل لعدم مطابقته للدعوى وقيد المتعذر في
جنسه او صفته لان المعجز من فعل الله تعالى ولا يقطع بكونه من فعله الا اذا
كان متعذرا من غيره اما في جنسه كخلق الحيوة او في صفته كالحركة الى السماء
اذا عرفت هذا ثبت في نبوة الرسل ثم وفيه ابحاث البحث الاول محمد رسول الله حقا
ودليله انه ادعى النبوة وظهر المعجزات على يده موافقا لدعواه وكل من
كان كذلك كان نبيا حقا فمحمد النبي حق اما الصغرى فان دعواه النبوة فمعلوم
بالتواتر واما ظهور المعجز على يده موافقا لدعواه فمن وجوه احدها انه ظهر
عليه القرآن كذلك والقرآن معجز اما ظهور القرآن عليه فبالتواتر واما ان
القرآن معجز فلانه تحدى به العرب الذين هم اهل الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن
الاتيان بمثله وكان معجزا اما انه تحداهم بالقرآن فلانه نقل متواترا في قوله تعالى

قل فأتوا بعشر سور مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين
فلما لم يأتوا قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله الآية وهو معلوم بالتواتر ايضا واما انهم عجزوا عن معارضته فلانهم
لو كانوا قادرين على ذلك لما عدلوا عنها الى قتال انفسهم واتلاف اموالهم
في محاربته والتالي باطل بالضرورة فالمقدم كذلك بيان الملازمة
ان غرضهم الاكثر من محاربته ليس الا دفع مقالته وقد كانت الآية تأتي بمثل
القرآن لو امكن مع سهولة الكلام عليهم وعلو درجاتهم في الفصاحة والبلاغة
كافيا في دفعه وسهل الاخذ فلو كانوا قادرين على دفعه من تلك الجهة مع سهولتها
عليهم لما عدلوا عنها الى الاشق الذي هو قتل النفوس في الحرب والعلم به ضروري
واما بطلان اللازم فظاهر واذا انهم لما عجزوا عن معارضته كان معجزا فيصدق به
المتحدي عليه واما موافقته لدعواه فمعلوم بالتواتر ايضا اذ روي ان القرآن
لم ينسب الى هذا الادعاء زائدا انه قد نوزع في كونه كتابا شريفا بالغا في نوعه
والاشتمال على العلوم الكثيرة الشريفة من المباحث الالهية وعلوم الاخلاق
وعلم السلوك الى الله وعلم احوال القرون الماضية ثم ان محمدا نشأ في مكة دهرا
خاليا عن الاشتغال بالكتب والمباحث الحقيقية ولم يسافر الا مرتين في مدة يسيرة
وعلم من حاله في سفره وحضره انه لم يواظب على القراءة والاستفادة من احد
وانقضى من عمره اربعون سنة على هذه الحالة ثم بعد ذلك ظهر منه مثل هذا الكتاب الشريف

الشريف على لسانه وذلك معجزة قاهرة ظاهرة اذ ظهور مثل هذا الكتاب
على مثل ذلك الذي كان خاليا عن البحث والطلب الى ما شقه والتعليم لا يمكن الا
بوحي من الله والهام والعلم به ضروري ايضا ثانيا انه قد نقلت عنه معجزات كثيرة
كنبع الماء من بين اصابعه وتسبيح الحصى في كفه وحنين الجذع اليه وانشقاق
القمر واقبال الشجر واطعام الخلق الكثير من الطعام القليل شبعا في مواضع ذكر
ذلك في كتب اهل الحديث وقد رووا انه الف معجزات فهذه المعجزات وان كان
كل منها مرويا بطريق الآحاد الا انا نعلم بالضرورة ان غالبيتها بأسرها كذب بل
لا بد ان يصدق بعضها وايا ما صدق ثبت به ظهور المعجز على يده موافقا لدعواه
وهو امر المسمى بالتواتر المعنوي كشجاعة علي وسخاوة حاتم واما بيان كبرى القياس
الاول فمن وجوه الاول ان ظهور المعجز على يد مدعي النبوة مقارنا لدعواه
وموافقا لها لما كان من خواص النبي كان كل من اتصف به نبيا فمن اتصف به
محمد صلى الله عليه وسلم يكون كذلك الثاني انه لو كان كاذبا في ادعائه من النبوة لما جاز
ان يخلق الله تعالى المعجز على يده مقارنا لدعواه لكن اللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان معنى المعجز عند حدوث هذه المعجز مقرونا بدعوى المدعي الى
تصديقه فلو كان كاذبا لكان تعالى قد صدق الكاذب لكن تصديق الكاذب
يستلزم التجهيل الحق اغراء بالقبيح وهو غير جائز على الله فثبت انه لو كان كاذبا
لما جاز اظهار المعجز على يده واما بطلان اللازم فظاهر مما مر ثالثا دعوى الضرورة

والمطالعة

ومثلوا لذلك بأن قالوا ان الملك العظيم اذا حضر في المحفل العظيم فقام واحد
وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك ان كنت
صادقاً في كلامي فخالف عادتك وقم عن سريرك فاذا قام الملك عند سماع هذا
الكلام علم الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعي صادقاً في دعواه وكذلك
حال محمد ﷺ في دعواه النبوة واظهاره تعالى الامر الخارق للعادة على يديه عقيب
دعواه لا يقال لا نسلم ان شيئاً مما ذكرتموه معجز ولا نسلم انه من فعل الله ولم لا يجوز
ان يكون لنفس هذا الانسان او لبدنه خاصية لاجلها قدر على ما لم يقدر عليه احد
غيره سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون اعانه عليه بعض الجن والشياطين كما قيل ان
الجن يدخل في بدن المصروع ويتكلم الكلام الذي به الصرع وغيرها من ذلك
سلمناه لكن لم لا يجوز ان ينسب ذلك الى بعض الكواكب او الملائكة المجردة او النفوس
الفلكية اما بالاستقلال او بالاعداد له والمؤثر على فعل ذلك سلمناه ان فاعله مراد الله
لم قلتم انه فعلها لغرض التصديق ولم لا يجوز ان يكون ابتداء عادة او تكرر عادة
متطاولة متباعدة سلمناه لكن لعله فعلها معجزة لنبي آخر في بعض اطراف العالم او
الملك او كرامة لواحد من جن البر او البحر سلمناه لكن لعله فعلها على يده مع كونه
كاذباً حتى تشتد البلية وتقوى الشبهة فيستحق بسببها الثواب العظيم لانا نجيب عن
الاحتمالات الاول الى انه لما ادعى كون هذه المعجزات قد فعلها الله تعالى على يديه تصديقاً
لدعواه الرسالة من عنده فلو كان شيء منها من فعل غيره لا لغرض تصديقه لكان

لكان كاذباً فيما ادعاه ولكن الله تعالى قد مكنه مما يروج به كذبه ولكن عجزه
من مساعدته على ذلك يكون تصديقاً للكاذب لكن تصديق الكاذب يستلزم الاضلال
الخلق وانه ذميم وهو قبيح عقلاً فيمتنع عليه وعن الاحتمالات الباقية الى انه تعالى
انه تعالى لما خلقها على يده عقيب دعواه مطابقة لها علم بالضرورة وكون الغرض
بها التصديق دون سائر الاحتمالات المذكورة واذا ثبت انه نبي حق وجب
يكون موصوفاً بخواص النبوة ولوازمها من العصمة والبراءة عن وجوه التنفير
المنفرة عنه البحث الثاني اختلف المتكلمون في سبب اعجاز القرآن فذهب اكثر المعتزلة
الى ان سببه فصاحته البالغة وذهب الجويني الى انه الفصاحة والاسلوب لانه
كان في شعر العرب وخطبهم ما فصاحته كفصاحة القرآن دون اسلوبه وكان في
كلامهم ما اسلوبه كاسلوبه دون فصاحته ككلام مسيلمة وذهب المرتضى الى انه
تعالى صرف العرب عن معارضته وبهذا الصرف يحتمل ان يكون بسلب قدرتهم عن
المعارضة ويحتمل ان يكون بسلب دواعيهم ويحتمل ان يكون بسلب العلوم التي يتمكنون
بها من المعارضة ونقل عنه انه اختار هذا الاحتمال الاخير والحق ان وجه الاعجاز
هو مجموع الامور الثلثة وهي الفصاحة البالغة والاسلوب والاشتمال على العلوم
الشريفة فان الكلام ربما يتضمن بعضه الفصاحة البالغة واما الاسلوب فنادر
ويمكن عند التكلف وقلما يمكن اجتماعهما لان تكلف الاسلوب يذهب بالفصاحة
واما العلوم الشريفة المرجوة في القرآن فعلم الاصول علم التوحيد وعلم الاخلاق

والسياسات وكيفية السلوك الى الله وعلم احوال القرون الماضية فربما وجد
في كلام بعض حكمائهم كقس بن ساعدة ونحوه من قراء الكتب الالهية ما يقرب
من تلك العلوم فيكون ذلك منه على سبيل النقل ومع ذلك فلا يوجد معه اعجاز
القرآن وفصاحته والحاصل ان كلامهم قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن في
الفصاحة ويوجد مناسبته له في الاسلوب البديع واما في العلوم والحقائق التي
اشتملت عليها فاشد بعدا فان للقرآن باطنا وظاهرا كما قال صلعم ان للقرآن ظهرا
وبطنا وحدا ومطلعا فيأخذ كل منه بحسب فهمه واستعداده وفيه آيات كثيرة بشرت
وانذرت بحوادث مستقبلة وذلك مما لا يهتدي به القوة البشرية الا بتأييد وحي
الهي فيكون ذلك محققة في كلامهم فضلا ان تعتبروا عليها ما يناسب نفس القرآن
في فصاحته واسلوبه وبالله التوفيق المبحث الثالث نبوة نبينا محمد صلعم مبنية على جواز
النسخ ومن اليهود من منع منه عقلا وسمعا ومنهم من اجازه عقلا وسمعا ومنهم من
اجازه عقلا ومنع منه سمعا لنا في جوازه عقلا وسمعا وجوه احدها انه عبارة عن
رفع مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم بنص آخر متراخ عنه على وجه لولاه لاستمر
ذلك الحكم ودام ثم ان التكليف بذلك الحكم تابع للمصلحة كما مر ولا يمتنع ان يصير
ما هو مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر فيصير وقته كذلك يستلزم جواز النسخ
والثاني ان التكليف بما تقدير صيرورته مفسدة تكليف بالقبيح الممتنع على الله تعالى
الثالث انا قد دللنا على صحة نبوة نبينا محمد صلعم ولا شك ان شريعته ناسخة لكثير

كثير من احكام الشرائع التي قبله فقد ثبت وجود النسخ وهو يستلزم جوازه الرابع
انه كان من شريعة آدم عم جواز تزويج الاخت بالاخ ثم رفع ذلك الحكم وحجة
من منع منه عقلا انه يستلزم البداء المستلزم للجهل الممتنع على الله وحجة المانعين
منه سمعا ما روي عن موسى عم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا وقوله شريعتي لا تنسخ
والجواب عن الاول انا لا نسلم انه يستلزم البداء لان البداء يستلزم اتحاد الوقت
والفعل والمكلف ووجه التكليف وظاهر ان النسخ ليس كذلك لعدم بعض الشرائط
وعن الثاني ان هذا الحديث خبر الواحد لكن لا يفيد اليقين لجواز ان يريد بقوله ابدا
المدة الطويلة الممكنة وجودها نعم لو نقل متواترا لكن نقل فيه اضمار وهو قوله ما لم يأت
صاحب شريعة رافعة لكن استغنى عن اظهاره للعلم به او نقول به ولم ينقل الينا
متواترا لكن قد علمت ان الدليل النقلي لا يفيد اليقين الا اذا علم لم يقم الدليل
القطعي في معارضته وههنا قد قام الدليل القطعي الدال على نبوة محمد صلعم معارضا
لما ذكرتم فسقط الاستدلال به على العموم وبالله التوفيق المبحث الرابع محمد صلعم
افضل الانبياء ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فهو انه صلعم اكثر
فيضا للعلوم واعم نورا من سائر الانبياء فوجب ان يكون افضل اما
الاول فلان شريعته بلغت اكثر بلاد العالم وانتشرت في اطراف الارض
بخلاف سائر الانبياء فان دعوة موسى كانت مقصورة على بني اسرائيل وهم
بالنسبة الى امة محمد صلعم في غاية القلة واما عيسى فان دعوته كدعوته التي جاء بها [illegible]

وامّا ما في ايدي النصارى فما يدعونه شريعة له فهو جهل محض وكفر صريح والاناجيل
يكفيه فوجب ان لا يكون شريعة له وامّا المنقول في القرآن والاخبار انّه افضل
فقوله تعالى بعد ذكر النبيين اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امره ان
يقتدي بهم باسرهم فوجب ان يأتي بكل ما اتوا به فوجب ان يحصل ما تفرق في
جميعهم فيكون افضل من كل واحد منهم وامّا الخبر فقوله آدم ومن دونه تحت
لوائي يوم القيامة فكان هو مقدم ولده عند الله تعالى وافضلهم وهو المطلوب
البحث الخامس انه عليه السلام لم يكن قبل نزول الوحي على شريعة مخصوصة من
الانبياء السابقين لان الشرائع التي كانت قبل عيسى كانت منسوخة بشريعة عيسى
وامّا شريعة عيسى فاكثر الناقلين لها كانوا كفرة والطريق القول بالتثليث و
الحلول والاتحاد وسائر ما هو من هذه الاعتقادات لو وجد والملك في جملة
غاية من العلة فلا يجوز الاعتماد على نقلهم والوثوق بخبرهم فامّا الامور الكلية
والقواعد الكلية التي اتفقت الانبياء على القول بها وشهدت العقول
بصحتها فالعلم بوجود الصانع ووحدانيته ونفي النقص من الصفات والاذعان و
القول بالمعاد والاستكمال للنفوس بالعلوم ومكارم الاخلاق فقد كان
عليه السلام متعبدا بها واليه الاشارة بقوله تعالى قل انني هداني ربي الى صراط
مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا الآية ونحوها من الآيات التي تقدم
ذكرها لا من حيث انهم كانوا متعبدين بها على جهة ما في شرعهم كما ذكرت واجب.

ووجب اعتقاد ذلك ولا تعلق لها بالحجة البحث السادس انه مبعوث الى جميع الخلق
خلافا لبعض اليهود فانهم زعموا انه مبعوث الى العرب خاصة لنا انهم سلموا كونه
نبيا فوجب كونه صادقا وقد اخبرنا بالتواتر انه ادعى انه بعث الى جميع الخلق
فلو كان كاذبا لم يكن معصوما وهو خلاف ما ثبت وان كان صادقا لزم بطلان قولهم البحث
السابع انه لما ثبت كونه نبيا حقا وجب ان يكون كل ما اخبر به صادقا من القول بالصراط
والقول بثواب القبر وعذابه والحساب والميزان وسائر ما اخبر عنه من احوال
القيامة لانها باسرها ممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات وقد اخبر الصادق
عنها فوجب القول بصحتها وان وقع فيها تشكيك لبعض الاذهان بسبب الجهل
بكيفية تلك الامور المخبر عنها وكونها على اي وجه هي وبالله التوفيق البحث
الثامن في الطريق الى معرفة شرعه بعد وفاته اما عندنا فالطريق الى ذلك
قول الامام المعصوم الذي لا يخلو زمان التكليف منه في حق من حضره وامّا في
حق من غاب عنه فاصول الشريعة معلومة له بالتواتر عن النبي والائمة وامّا
الفروع فمعلومة بالطرق المنقولة من النقل والاجماع والاجتهاد في تفريعها
وامّا عند من لم يقل بعصمة الامام فالطريق له هو ما عدا قول المعصوم من الطرق
التي ذكرناها وبالله التوفيق القاعدة السابعة في المعاد وفيها مقدمة و
اركان امّا المقدمة فنقول الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا امّا ان يكون
جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا او مركبا من هذه الاقسام والكل والاعلم منها

وذهبت فرقة من الناس اما الناطق بانه جسم فهو مذهب ظاهر الا انهم
في تعيين ذلك الجسم مذاهب كثيرة واشهر مذاهب المتكلمين في ذلك مذهبان
احدهما قول المشايخ ... ثم وهو انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس
والثاني قول اكثر المحققين من المتكلمين واختيار ابي الحسين البصري وهو انه
في هذا البدن اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير ان يتطرق اليها
شيء من التغيرات بالزيادة والنقصان وفيه اجزاء عارضة فضلية تزيد وتنقص
فالانسان المشار اليه بقوله انا هو عبارة عن تلك الاجزاء الاصلية دون الفضلية
واما القائلون بانه جسماني فمنهم من قال هو عبارة عن الحيوة ومنهم من قال هو
عبارة عن التخطيط والشكل الى غير ذلك واما القائلون بانه ليس بجسم ولا جسماني
فهم جمهور الفلاسفة ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد والمفيد من الامامية ومن
المتاخرين الغزالي وابو القاسم الراغب والمختار انه عبارة عن اجزاء اصلية
باقية من اول العمر الى آخره لنا انه اما ان يكون جسما على ما ذكرنا او عرضا
او لا جسما ولا عرضا او مركبا من هذه الاقسام والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فتعين
الاول واما قلنا انه يستحيل ان يكون عرضا لانه اما ان يكون عبارة عن نفس
الحيوة او ما هو شرطها او مكون ... والاول باطل بالضرورة والاتفاق واما
الثاني فلانه لو كان عبارة عن عدمها لزم من عدم الحيوة ان لا يصل الى مستحق
ثواب ولا عقاب لكن اللازم قبيح غير جائز في الحكمة فيمتنع ملزومه واما الثالث فلما سبق

سيجيء من امتناع اعادة المعدوم واما قلنا انه يستحيل ان يكون لا جسما
ولا عرضا لانه يكون حادثا لما دللنا على ان كل ممكن حادث وقد ثبت
في اصول الفلاسفة ان كل حادث فهو مشروط بمادة او ما يقوم مقامها
وثبت عندهم ان هذا الجوهر عندهم مشروط بحدوث البدن وثبت ايضا
ان هذا البدن يعدم فوجب ان يعدم ذلك الجوهر لعدم شرطه وسيجيء ان
المعدوم لا يعاد فلو كان الانسان عبارة عن هذا الجوهر فوجب ان يمتنع
عوده على تقدير عدمه فوجب ان لا يصل الثواب والعقاب الى مستحقهما وهو غير
جائز من الحكيم وسنبطل ذلك بالكلام على ادلتهم في اثباته وبقائه وبهذا
البيان بطل ان يكون الانسان عبارة عما تركب من هذه الاقسام لعدم
المركب بعدم جزئه وامتناع اعادة المعدوم واذا بطلت الاقسام الثلثة
تعين ان يكون جسما ومحال ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس بما فيه لان
لان كل عاقل يعلم بالبديهة ان هذا بعينه زمان الشيخوخة غير زمان الصغر و...
لان البدن ينتقل من الهزال الى السمن ويتغير بسائر انواع التبدلات فلو
كان الانسان عبارة عن هذا الهيكل لزم في كل يوم ان يخرج الانسان عن
كونه انسانا ويحدث مثله وذلك جهالة واذا بطل ذلك تعين ان يكون عبارة
عن اجزاء فيه اصلية باقية من اول العمر الى آخره لا يجوز عليها الاستبدال
والتغير والعدم اذا ثبت هذا فهو المطلوب اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحشر

العالم متفقون على القول بالمعاد وهو اما ان يكون جسمانيا فقط وهو قول
اكثر المتكلمين او روحانيا فقط وهو قول كثير من الفلاسفة وانكره الطبيعيون
من قدماء الفلاسفة ونقل عن جالينوس التوقف في المعاد فانه قال لم يظهر لي ان
النفس غير المزاج فبتقدير ان يكون الانسان عبارة عن المزاج وهو مما يعدم
بالموت فيمتنع اعادته وبتقدير ان يكون امرا وراء المزاج يجوز بقاؤه بعد
المزاج وكان المعاد ممكنا فلذلك توقف ارکی الاول في المعاد الجسماني
وفيه ابحاث البحث الاول انه جائز عقلا وجوازه مبني على مقدمات احداها
اثبات الجوهر الفرد لان الانسان عبارة عن اجزاء اصلية في البدن يمكن اجتماعها
بجمعها تشذبها وتفرقها وقد دللنا على وجوده الثانية اثبات الخلاء لان
اجزاء جسم العالم لو كانت متلاصقة لم تتحرك بعض الاجزاء الى بعض عند
الاعادة عند تشذبها وتفرقها وبرهان ذلك ان نقول ان كان الجوهر
الفرد حقا فالخلاء حق لكن الملزوم حق فاللازم مثله بيان الملازمة انه لو كان
العالم ملاء على ذلك التقدير لكان الجوهر الفرد اذا انتقل عن حيزه الى حيز جوهر آخر
فذلك الآخر اما ان ينتقل الى حيز الاول او الى حيز جوهر ثالث والاول باطل
لان انتقال كل منهما الى حيز الآخر يصير مشروطا بانتقال الآخر الى حيزه فتكون
حركة كل منهما مشروطة بالاخرى مشروطة بها فيكون شرطا في نفسها هذا محال والثاني
ايضا باطل لان الكلام في انتقال الثالث كالكلام في الثاني فاما ان يلزم كون

تشذبها اي

كون الشيء شرطا في نفسه او ان يدافع الجواهر بعضها بعضا الى نهاية اجسام
العالم فيلزم من حركة البقة في الهواء او السمكة في عمق الماء ان يتحرك كرة العالم
من حركة البقة برا وهو باطل بالبداهة واما حقية الملزوم فقد سبق بيانه
حجة الخصم في نفي الخلاء لو كان الخلاء موجودا لكانت الحركة فيه اما ان تقع في زمان
او لا تقع فيه والقسمان باطلان فوجود الخلاء باطل اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان القسم الاول فلانا نعلم بالضرورة ان المتحرك فيه لما كان
ارق كانت الحركة فيه اسرع وبالعكس ونسبة الارقية الى الغلظ كنسبة السرعة الى
البطء فلو فرضنا ملاء ارق من الماء بحيث تكون نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة
زمان الحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الماء لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع
العائق هذا محال واما بطلان الثاني فلان كل حركة فيها مسافة تنقسم الحركة
الى بعضها سابقة على الحركة الى الكل والسبق والتأخر من لواحق الزمان وكل
حركة واقعة في زمان والجواب لا نسلم وجود ملاء نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة زمان
الحركة في الخلاء الى زمانها في الماء حتى تكون الحركة الى العائق فيه كهي لا مع العائق
وبيانه ان الحركة تستدعي لذاتها قدرا معينا من الزمان بناء على القول بالجوهر
الفرد ثم لا بد لها من قدر آخر بسبب المعاوق في الملاء الرقيق فيستحيل ان
يتساوى نسبتها مع ذلك القدر الى الماء نسبة الحركة في الخلاء الى الحركة في
الماء وبالله التوفيق الثالثة اثبات كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات الرابعة

لكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات الكلية والجزئية يميز عن الاجزاء الاصلية لزيد
وعمرو والفاضلة فيهما ويرد كل جزء الى بدن صاحبه وهاتان المقدمتان
قد تبين صحتهما واذا ثبت هذه المقدمات ظهر ان تلك الاجزاء التى تفرقت يمكن
تركيبها بعينها كما كانت وهو مراد من يجوز المعاد الجسمانى والى هذا اشار القرآن
الكريم بقوله وهو الذى يبدء الخلق ثم يعيده الى قوله العزيز الحكيم يستلزم ذلك
كمال قدرته تعالى وكون الاعادة ممكنة والا لما تعلقت بها القدرة ودل قوله
العزيز الحكيم على كمال علمه تعالى وقدرته اما المنكرون للمعاد الجسمانى من الفلاسفة
فقد احتجوا بوجوه احدها لو صح حشر الاجساد لصحت اعادة المعدوم بعينه لكن
اللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان الانسان ليس عبارة عن تلك
الاجزاء الاصلية فقط لانها اذا تفرقت وصارت تراباً من غير حيوة والادراك
فان كل احد يعلم ان ذلك التراب ليس عبارة عن زيد بل انما يكون تلك الاجزاء
هى زيداً اذا تألفت على وجه مخصوص وقامت بها حيوة وعلم وقدرة واذا
كان كذلك فعند تفرق تلك الاجزاء تزول تلك الصفات وتفنى ومع تلك
ماهية زيد من حيث انه زيد الشخص المعين فلا تقع اعادته من حيث هو كذلك
الا باعادة الاعراض التى زالت وفنيت وذلك يستلزم صحة اعادة المعدوم واما بطلان
اللازم فلما سيأتى الثانية انه اذا اغتذى انسان بانسان آخر حتى صارت
اجزاء المأكول اجزاء من المغتذى فيوم القيمة لا بد ان ترد تلك الاجزاء الى

بدن احد الشخصين فيضيع الاجزاء منهما فبطل حشر الاجساد الثالث
انه تعالى اذا اعاد بدن شخص فاما ان يعيد الاجزاء التى كانت موجودة
وقت الموت او جميع الاجزاء التى كانت فى مدة الحيوة والاول يقتضى
ان يعاد الاعمى والمجذوم والاقطع على تلك الصور وهو باطل بالاتفاق
والثانى باطل لان الجسم اذا كان سميناً ثم كفر فهزل يلزم ان تعذب الاجزاء
التى كانت موجودة فى حالة الاسلام وكذلك لو كان كافراً سميناً ثم اسلم وهزل
يلزم ايصال الثواب الى الاجزاء الكافرة وذلك ظلم وهو غير جائز من الحكيم
والجواب عن الاول انه لم لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن اجزاء اصلية
فى هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره ولا يجوز عليها التبدل والتغير
وهى التى يتعلق بها الحيوة والعقل ثم عند الموت تتفرق تلك الاجزاء
وتبقى على حالها وعند الاعادة تأتلف وتنضم معها اجزاء اخر زائدة و
يوصل اليها الثواب والعقاب وحينئذ المثاب والمعاقب فى القيمة
عين من كان مطيعاً وعاصياً فى الدنيا وعن الثانى انا بينا ان المعتبر
فى الحشر والنشر اعادة الاجزاء الاصلية دون الفاضلة والاجزاء الاصلية
لكل بدن تكون فاضلة فى غيره وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الثالث
لان المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب ليس الا تلك الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى آخره فاما الاجزاء الزائدة المتبدلة فتسمى و

والانزال بلا عبرة بها. البحث الثاني في الطريق الى العلم بوقوع المعاد
الجسماني ويدل عليه العقل والنقل اما المنقول فانه قد ثبت بالنقل
المتواتر عن الانبياء عليهم السلام وقوعه فوجب القطع بذلك لان
الصادق اذا اخبر عن وقوع امر ممكن الوقوع وجب القطع به فان قلت
لم لا يجوز ان يقال ان الانبياء عليهم السلام انما اثبتوا المعاد الجسماني
ليحصل به نظام العالم لان معرفة المعاد الروحاني موقوفة على معرفة النفس
المجردة واحوالها المتعلقة وذلك امر لا يتقرره العوام ولو اخبروا
به لم يتقرروه ولم يعتقدوا به فلم يشتغلوا ولم يحصل ما هو مقصود الشارع
من جمع الخلق على نظام واحد ومعتقد واحد فاتى لهم بالمعاد الجسماني
الظاهر لدلالته الظاهرة لهم كما فعل ذلك في تفهيمهم للباري حيث اتى بالظواهر
المشعرة بالجسمية والجهة للمبدا ثم ان من كان قوي العقل عرف انه لا بد من
تاويل هذه الظواهر وكما انه لا بد من تاويل هذه الظواهر فكذا لا بد من
تاويل تلك والجواب ان التاويل انما يصار اليه اذا لم يكن الحمل على الظاهر
جائزا كما في الظواهر المشعرة بجسمية الصانع واما عند جوازه كما في المعاد
فالظاهر اولى وايضا فانما يصار الى التاويل ان لو كان اعتقاده معلوما
معلوما بالنقل المتواتر من دين محمد صلعم انه كان يثبت المعاد الجسماني فكفر المنكر
المنكر لا جرم انه لم يبق للتاويل فيه مجال واما المعقول فمن وجهين احدها

احدها لو لم يكن الحشر لبطل الثواب والعقاب المستحقان بالطاعة
والمعصية والاحسان والاساءة لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة
انا نرى المطيع والعاصي يدركهما الموت من غير ان يصل الى احد منهما ما يستحقه
من ثواب او عقاب فان لم يحشروا لم يصل اليهما ذلك المستحق لزم بطلانه اصلا
واما بطلان اللازم فلانه ظلم وسفه لا يجوز ان على الله الحكيم وقد اكد
الله تعالى هذه الحجة بآيات من القرآن الكريم كقوله تعالى ان الساعة آتية اكاد
اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا
ذلك ظن الذين كفروا الى قوله كالفجار الثاني ان يقال انه تعالى خلق الخلق
اما للعبث او لغرض الايلام او للايصال احد منهما والاول باطل لقبحه وامتناعه من
الغني الحكيم الرحيم والثاني باطل لكونه سفها وعبثا لا يليق من الحكيم الغني فتعين
ان يقال انما خلقهم لايصال اللذة وهي اما ان تحصل لهم في الدنيا وهو باطل لان كل ما
يعتقد في الدنيا لذة فهو دفع للالم كالذي يظن من لذة الاكل فانما هي رفع
الم الجوع والعطش فان اللذة تركيب هي اللذة ولهذا تشتد الم الجوع هناك
وكل نعمة تكون فيه اقل لذة لضعف الم الجوع هناك وكذلك سائر اللذات
الحاصلة في هذا العالم وبتقدير ان يحصل في هذا العالم لذة فانها قليلة او
الغالب اما الالم او دفعها وليس من الحكمة تعذيب الحيوان بنيران
الالم والمكروهات لاجل الفوز بذروة من اللذات فاذن ليس

ولا يمكن حمل الدلائل على البقاء لما ثبت من وجوب الحشر والنشر وامتناع
اعادة المعدوم بعينه فوجب حمله على تفرق الاجزاء وتبددها وخروجها عن الترکیب بها
عن حد الانتفاع به وصدق الهلاك على ذلك ظاهر الثانية قوله تعالى اذا السماء
انفطرت واذا الكواكب انتثرت وقوله تعالى اذا السماء انشقت والانفطار والانشقاق
تفرق وانتثار الكواكب منها تخريب لها الثالثة قوله تعالى يوم نطوي السماء
كطي السجل للكتب الآية وظاهر ان طي السماء تخريب لها الرابعة قوله تعالى يوم
تبدل الارض غير الارض والسموات والتبديل تغيير واهلاك والآيات
الدالة على هذا المطلوب كثيرة وبالله التوفيق الركن الثاني في المعاد الروحاني
وفيه ابحاث البحث الاول اعلم انه بني على ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا
جسماني واحتج الاولون على ذلك بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان
العلم بالله تعالى غير منقسم اذ لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه ان كان
علما بالله تعالى كان الجزء هو الكل هذا محال وان لم يكن فعند اجتماع الاجزاء
ان لم يحدث هيئة زائدة لم يحصل العلم به تعالى وهو محال وان حدثت فان
انقسمت عاد التقسيم وان لم ينقسم فهو المطلوب وعند ذلك نقول وجب
ان لا يكون محله منقسما وكل متحيز وكل قائم به منقسم فمحله ليس بمتحيز ولا قائم به
اما الاول فلان الحال في المنقسم منقسم واما الثانية فظاهر من نفي الجوهر الفرد
واما المنقول فمن وجهين احدهما قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله

امواتا بل احياء الآية وجه الدليل انه لا شيء من الابدان المقتول في سبيل الله
بحي وكل بدن وما يقوم به ميت ان الصغرى متفقة تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء الآية واما الكبرى فبالضرورة فاذن هو جوهر مجرد
الثاني قوله في بعض خطبه حتى اذا حمل الميت على نعشه رفرفت روحه فوق النعش
ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي وجه الدليل ان الروح
باقية بعد الموت لبقائها ارفرفتها ولا شيء من البدن وما يقوم به بعد موته بباق فلا شيء
من الروح ببدن ولا ما يقوم به والجواب عن المعقول لا نسلم ان الهيئة الزائدة
اذا لم تنقسم حصل المطلوب وانما يكون كذلك لو كان العلم عبارة عن تلك الهيئة
فقط وذلك ممنوع بل هي احد اجزائه وهو منقسم سلمناه لكن لم قلتم انه اذا لم ينقسم
العلم لا ينقسم محله وانما يلزم ذلك ان لو كان من الاعراض السارية وهو ممنوع
سلمناه لكن الكبرى ممنوعة لما مر من نفي الجوهر الفرد وعن المنقول ان هذين
الدليلين انما يدلان على ان هناك اجزاء في ورا البدن وما يقوم به من
الاعراض الفانية لكن لا يدلان على انه جوهر مجرد بل صريح الآية والخبر يدلان
على انه جسم لان صفة التعلق والرفرفة تستلزم ذلك البحث الثاني في مذهب محققي
الفلاسفة ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وحجتهم انها تشترك في حد واحد وكل
ما كان كذلك فنوعه واحد ومنهم من زعم انها مختلفة بالحقيقة وحجتهم انها مختلفة
بالعفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك بسبب حرارة المزاج لان بارد المزاج

اقصى ما في الجواب انه لا نتحقق في وجدانكم لكن عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود سلمناه لكنها معارضة بالآيات والاخبار الواردة في الوعد كقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم كما سيأتي تقريره ثم ان الترجيح لجانب
الوعد بوجوه احدها ان آيات الوعد اكثر والكثرة مستلزمة للرجحان وثانيها ان
عرف الناس في جانب الوعيد احسن من عرفه في جانب الوعد لان اخلاف الوعيد
كرم واخلاف الوعد لؤم الا ترى ان العاصي اذا اتى بالطاعات [illegible]
ولم يأت باكبر المعاصي وهو الكفر فوجب ان ترجح جانب وعده على جانب وعيده
وبيان ذلك ان الملك اذا اتى عبده باعظم الطاعات وارتكب بعض المعاصي [illegible]
الغاية فلو رجح تلك المعصية الكثيرة على تلك الطاعة العظيمة لعد لئيما مؤذيا بعيدا عن الكرم
وذلك على اكرم الاكرمين وارحم الراحمين محال فثبت ان الرجحان في جانب الوعد
والله الموفق البحث الرابع في دليل العفو وهي من وجوه احدها قوله تعالى وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله ويعفو عن كثير فنقول هذا العفو اما
ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه والقسم الثاني
باطل لان عقاب من يقبح عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا القبيح لا يقال انه عفا
اذ الكافر لا يعذبه فترك تعذيبه لا يقال انه عفا عنه فتعين القسم الاول فثبت انه لو كان
العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان قوله يقبل التوبة عن عباده ويعفو

ويعفو عن السيئات تكرارا من غير فائدة فثبت ان العفو عبارة عن اسقاط
العقاب عمن يحسن عقابه الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وجه الدليل ان قوله ويغفر ما دون ذلك يفيد القطع
بانه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك ويندرج في ذلك الصغيرة والكبيرة بعد
التوبة وقبلها ثم قوله بعد ذلك لمن يشاء يدل على انه يغفر كل ذلك لكن
لا للكل بل للبعض فان غفران الكبيرة والصغيرة منه مقطوع الثالث قوله
يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب
جميعا انه هو الغفور الرحيم فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى يغفر
جميع الذنوب بالتوبة وهذا اولى لان حمله على حقيقته يقتضي [illegible] على
ظاهرها ويلزم ما ذكرتم ان يكون الكفر مغفورا قبل التوبة وانتم لا
تقولون به قلت ما ذكرتم يستلزم الاضمار وما ذكرناه وان استلزم التخصيص
بالكفر لكن التخصيص خير من الاضمار على ما علم في اصول الفقه الرابع قوله تعالى
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تنبئ عن الحال اي ذو مغفرة
لهم حال كونهم ظالمين السادس انا سنقيم الادلة على ان شفاعة نبينا ثابتة لاهل
شفاعته مجدية في اسقاط العقاب عن عصاة امته البحث الخامس اتفقت المعتزلة
على انه لا يجوز ان يجتمع للمكلف استحقاق الثواب والعقاب ثم اختلفوا فيه
اذا فعل الطاعة والمعصية فذهب ابو علي الجبائي الى القول بالاحباط والتكفير

مع اصراره على غيره لانه تتعلق توبته والعلم بضروري من الدين حجة ابي
هاشم ان التوبة عن القبيح ان كانت لا من حيث هو قبيح فليس توبة وان
كان سببها التوبة عن القبيح هو العلم بقبحه ولم يتحقق السبب لا يتحقق المسبب وان
كانت عن القبيح لانه قبيح فالتوبة عن قبيح دون قبيح كيف يكون تائباً
تائباً عن القبيح لا لكونه قبيحاً وقد قلنا ان ذلك يمنع من كونها توبة والجواب
ان القبيح يتفاوت بحسب الشدة والضعف فلم لا يجوز ان يتوب الانسان عن فعل
القبيح لكونه ذلك القبيح ولا يلزم من ذلك وجوب توبته عن كل فعل قبيح وبه
التوفيق الركن الرابع في الايمان والاسلام وفيه بحثان البحث الاول ان الايمان
اما ان يكون من اعمال القلوب او من اعمال الجوارح او من المركب والاول
هو التصديق القلبي واما الثاني فاما ان يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين
وهو منقول عن الكرامية او من جميع افعال الجوارح من الطاعات وهو قول
قدماء المعتزلة والقاضي عبد الجبار او عن جميع الطاعات من الافعال والتروك
وهو قول ابي علي وابي هاشم واما الثالث فهو قول اكثر السلف فانهم قالوا الايمان
التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان والمختار ان الايمان عبارة
عن التصديق القلبي بالله تعالى وبما جاء به رسوله من قول او فعل والعلم
بسبب ظهوره بسائر الطاعات قرائنه متروكة لنا ان الايمان حقيقة في التصديق
القلبي فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعاً للاشتراك اما الاول فلقوله

تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان
في قلوبكم واشباهه والكتب في القلب والادخل فيه لا يجوز ان يكون هو القول
الذي في ولا شيئ من اعمال سائر الجوارح واما الثاني فلما ثبت في اصول الفقه
ان الاشتراك خلاف الاصل وقد تبين ايضاً ان شيئاً من اعمال الجوارح
لا يجوز ان يكون جزءاً من الايمان لوجوب اجتماع الجزء والكل في محل واحد
وامتناع كون القلب محلاً لشيئ من اعمال سائر الجوارح البحث الثاني في الكفر
وهو انكار صدق الرسول او انكار شيئ مما علم مجيئه به بالضرورة والنفاق
هو اظهار الايمان باللسان واسرار الكفر واما الفسق فهو خروج عن طاعة
الله ورسوله في بعض الاوامر والنواهي الشرعية التي يجب امتثالها مع اعتقاد
ذلك الوجوب وهو عند المعتزلة منزلة بين الكفر وبين الايمان ولا يعتقد
عندهم على الفاسق انه مؤمن ولا كافر وعند الحسن البصري انه منافق وعند
جماعة من الزيدية والخوارج انه كافر وعندنا انه مؤمن بايمانه فاسق بفسقه لنا
ان الفاسق من اهل القبلة مصدق بالله ورسوله ودينه فكان مؤمناً واما
المعتزلة فبنوا على جعل سائر الطاعات في مسمى الايمان لزم على اصولهم ان يخرج
الفاسق عن الايمان بتركه بعضها واما انه لا يدخل في الكفر فلانه يقام عليه
الحدود ولا يقاد به ويدفن مع المسلمين ويغسل ويكفن ويصلى عليه والولادة من
الكفار ليكن ذلك فلانه ليس هو كالكافر والله اعلم بالصواب الفائدة الثامنة

في الامامة وفيه مقدمة واركان اما المقدمة فاعلم ان الكلام في هذه المقدمة
ايضا كالكلام في قاعدة النبوة في ترتيبها على خمس مسائل يسأل عن الكل والاولى
منها بكلمة مفردة وهي ما وهل ولم وكيف ومن فاولها قولنا ما الامام والبحث
في هذه المسئلة عن مفهوم هذه الكلمة في الاصطلاح العلمي الثانية قولنا هل الامام
اي هل يكون الامام مما يجب في الحكمة وجوده ام لا وهل يجب دائما بحيث لا يكون
خلو زمان التكليف عنه او في بعض الاوقات الثالثة قولنا لم يجب وجود الامام
ويبحث فيها عن العلة الغائية لوجوده ووجه الحكمة فيه الرابعة قولنا كيف الامام
ويبحث فيها عما ينبغي ان يكون عليه من الصفات التي بها يكون اماما الخامسة
قولنا من الامام ويبحث فيها عن تعيينه في سائر زمان الاسلام ولنذكر
الفصول على هذا الترتيب انشاء الله تعالى الركن الاول في ماهية الامام ووجوبه
وغايته وفيه ابحاث البحث الاول في ماهيته هو انسان له الامامة وهي رياسة
عامة في امور الدين والدنيا بالاصالة فقولنا رياسة كالجنس لها والباقي من
قبيل الخواص واحترزنا بالعامة في امور الدين والدنيا عن الخاصة ببعضها او
ببعضها وبالاصالة احترازا عن رياسة النواب والولاة من قبله ومفهوم كونه اماما
وان كان اعم من كونه انسانا لكن يعلم كونه انسانا بحسب العرف البحث الثاني انه
هل يجب نصبه ام لا لا نزاع انه ان يجب ذلك [illegible] او مع [illegible] يجب عقلا
والاول قول اما ان يجب عقلا او سمعا والاول مذهب ابي الحسين البصري والجاحظ

وابي القسم والثاني في مذهب الاشعرية واكثر المعتزلة والزيدية والثالث قول الشيعة
فمنهم من قال يجب على الله نصبه ليعين معرفته ويرشدنا الى وجوه الادلة و
المطالب وهو قول الاسماعيلية ومنهم من قال يجب على الله نصبه ليكون لطفا
لنا في اداء الواجبات العقلية والاجتناب عن المقبحات ويكون حافظا للشريعة
مبينا لها وهو قول الاثنا عشرية والثالث قول من قال لا يجب نصبه فمنهم من
قال لا يجب في وقت الحرب والاضطراب لانه ربما كان نصبه سببا لزيادة الهرج
ومنهم من عكس ومنهم من قال لا يجب اصلا والحق انه يجب نصبه في حكمة الله تعالى لنا
ان نصب الامام لطف من فعل الله تعالى في اداء الواجبات الشرعية التكليفية وكل
لطف بالصفة المذكورة فهو واجب في حكمة الله تعالى ان يفعله ما دام التكليف باقيا
فيه فكما فنصب الامام المذكور واجب من الله في كل زمان التكليف اما الصغرى فلان
مجموعها مركب من امرين نصب [illegible] لطف في الواجبات الشرعية وكونه من فعل الله
اما الاول فلان المكلفين اذا كان لهم رئيس تام على الرياسة عادل متمكن كانوا
اقرب الى القيام بالواجبات واجتناب المقبحات واذا لم يكن كذلك كان
الامر بالعكس والعلم بهذا الحكم ضروري لكل عاقل بالتجربة لا يمكنه دفعه عن
نفسه ولا معنى للطف الا ما كان مقربا الى الطاعة ومبعدا عن المعصية فثبت
ان نصب الامام لطف في اداء الواجبات واما كونه من فعل الله فلما سنبين
ان هذا الامام لا بد ان يكون الافضل بالواجب والافضل المعصوم فح لا يمكن ان

عقلاً البحث الرابع يجب ان يكون منزهاً من جميع العيوب المنفرة في خلقته
من الامراض كالجذام والبرص ونحوها وفي نسبه واهله كالزنا والدناءة
والصناعات الركيكة والاعمال المعيشية كالحياكة والحجامة لان الطهارة
عن ذلك تجري مجرى الالطاف المقربة للخلق الى قبول قوله وتكميله فيجب
كونه كذلك البحث الخامس يجب كونه منصوصاً عليه ولا طريق الى تعيينه الا
بالنص عندنا خلافاً لساير الفرق لنا انه واجب العصمة وكل من كان كذلك
يجب النص عليه اما الصغرى فقد سبق بيانها واما الكبرى فلان العصمة امر
باطني لا يطلع عليه الا الله تعالى واذا كان كذلك وجب ان يكون تعيينه
بالنص عليه بل وجب ان لا طريق الى ذلك سواه لا يقال لا نسلم وجوب النص
عليه ولم لا يجوز ان يفوض الله اختيار الامام الى الامة او اهل الحل
لا يختارون الا المعصوم سلمناه لكن لو وجب النص عليه لكان الله تعالى مخلاً
بالواجب لانه لم ينص عليه لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك لانا نجيب عن الاول
بان الامة على تقدير علمهم بان الامام واجب العصمة لا يعلمها الا الله تعالى
فان الذي اختاروه هو الامام او لا يعلم والاول يستلزم كون الطريق
الى العلم به هو النص والثاني يستلزم [illegible] لكن ذلك باطل ووجوب العصمة
مع علمهم بان الامام يجب ان يكون واجب العصمة فيلزم من ذلك شكهم في
المعين هو الامام وذلك يستلزم توقفهم عن امتثال امره وهو قادح في غرض

غرض الامامة نقض له وعن الثاني منع الملازمة فانا سنبين انه وجد النص
عليه البحث السادس يجب ان يكون مخصوصاً بآيات ودلالات من الله تعالى
على يده وقد بين ايضاً في تصديق مدعي الحق له فاذا ظهرت مقارنة لدعواه الامامة
علم بها صدقه ثم الفرق بينها وبين المعجزات النبوية ان المعجزات مشروطة بدعوى
النبوة واما الكرامات فليست كذلك بل يجوز ان تقارن دعوى الامامة
وقد تحصل بدونها وبه افترق [illegible] في تعيين الامام وفيه ابحاث
البحث الاول الامام بالحق بعد رسول الله صلعم بلا فصل امير المؤمنين علي
لوجوه الاول انه كان افضل الخلق بعده صلى الله عليه وآله وكل من كان
كذلك فهو اولى بخلافته واحق بامره من غيره اما الصغرى فلانه كان
مستجمعاً للصفات الكمالية وكان اكمل فيها من ساير الصحابة وكل من كان
كذلك كان افضل منهم واما الكبرى فلان اصول الفضائل والكمالات اربعة
وهي العلم والعفة والشجاعة والعدالة وقد كانت ثابتة له اما العلم فقد كان
اعلم الامة بعد رسول الله بديهة وجدانه بلا نقصان والتفصيل اما الاجمال فلانه
لا نزاع في انه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وكان النبي صلعم
افضل الخلق ثم انه كان من اول صغره الى حين وفات الرسول في خدمته
بعد رشده ليلاً ونهاراً ويصحبه في كل وقت ودائم يفيض عليه من الحكم
ومعلوم ان التلميذ اذا كان حريصاً شديد الفطنة والحرص على العلم وكان

الله تعالى في غاية الفضل والكرم على إرشاده وتعليمه وكان الله تعالى بها
حاصلاً في كل الأوقات فإنه مع ذلك التلميذ سبق غيظاً في العلم وأما التفضيل
من وجوه أخر فقوله أقضاكم علي والقضاء يحتاج إلى جميع أنواع العلوم
فلما رجحه في القضاء على الكل يلزم ترجيحه عليهم في كل العلوم وأما سائر الصحابة
فإنما رجح بعضهم في علم واحد كقوله أفرضكم زيد وأقرأكم أبي ثانياً أن أكثر
المفسرين سلموا أن قوله تعالى وتعيها أذن واعية نزلت في حق علي وخصوصيته
بزيادة الفهم يستلزم اختصاصه بمزيد العلم ثالثاً نقل عنه أنه قال لو كشف
الغطاء ما ازددت يقيناً وذلك يدل على أنه بلغ في كمال العلم إلى حيث ما
يبلغ إليه القوة البشرية ولم يدع أحد من قبله هذه المرتبة رابعاً أنه قال
لقد أدخلت علي ... كل ... ما ... أبواب الله ورسوله في القلوب سبيله
وذلك يدل على اختصاصه بعلوم ليس في قوة غيره من الصحابة ادعاء مثلها
خامساً أنه قال لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة
بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم والله ما من
آية نزلت في بحر أو بر أو سهل أو جبل ولا سماء ولا أرض ولا ليل ولا نهار
إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت ولكن قيل إن ... منزلته
فكيف يجوز الحكم بأفضلية المراد والتمكين من تفضيل جلاله لما أن أكثرهم
من له العلم بها من أهلها بعدا وحتى الحجة ... وما ... أنه ... من

من رجوع أكابر الصحابة إليه في كثير من الأحكام كرجوع عمر في قضية الحمقاء وقضية
المرأة التي ولدت لستة أشهر فأمر عمر برجمها والتي أقرت بالزنا وهي حامل فأمر
برجمها وقول عمر بعد ذلك وبيان ما أشكل عليه لولا علي لهلك عمر وقوله لا
أبقاني الله لمعضلة لا تكون لها يا أبا الحسن فإن كل ذلك يدل على كمال علمه ومزيده فيه على
غيره ومن الجلي أن أعظم العلوم وأهمها أصول الدين وقد ورد في خطبه عليه السلام
من أسرار التوحيد والعدل والقضاء والقدر والنبوة وأحوال المعاد ما لم يأت
في كلام أحد من الأولياء والأنبياء وأكابر الحكماء حتى أن جميع فرق العلماء من
المتكلمين والفقهاء وعلماء الطريقة وأرباب السياسات وعلماء التفسير والنحو والفصاحة
ينتهون إليه كما بين ذلك في مظانه كما يجده عند استقراء كلامه عليه السلام وكلام
من بعده من العلماء وذلك يستلزم أفضليته على سائر الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
وأما العفة فقد كان له عليه السلام فيها اليد الكبرى ويكفيك في التنبيه على حاله فيها ما نقل من
كلامه في نهج البلاغة من كتاب له إلى عثمان بن حنيف الأنصاري عامله بالبصرة
وقد بلغه أنه دعي إلى وليمة قوم فمضى إليها وقوله فيه ألا وإن إمامكم قد
اكتفى من دنياه بطمريه ومن طعمه بقرصيه ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك
ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد وقوله فيه وأيم الله يميناً أستثني
فيها بمشيئة الله لأروضن نفسي رياضة تهش معها إلى القرص إذا قدرت عليه

ونقلته طائفة عن سلف وهم يبلغون وجه الارض فيجب ان يكون هو الامام الحق
بعده بلا فصل لا يقال لا نسلم انه متواتر لان من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة
وذلك غير معلوم في الامامية سلمنا لكن لا نسلم انه تواتر لديهم ولا يعلم لكثرة
لا شتراكه واياهم في سببه وهو اتباع لانا نجيب عن الاول والثاني بان شرطها
عند المحققين انما هو حصول اليقين من الخبر ولا عبرة بالعدد كما تحقق ذلك في
المطولات وهذا النص قد حصل العلم اليقين به للامامية وعن الثالث ان ائمة
جاز ان يخفوا العلم بهذا النص لانه لم يسبق اليه اذهانهم بنفي نقيضه شبهة وذلك
من شروط العلم التواتري والخصم لما سبق الى ذهنه ذلك لا جرم لم يحصل له العلم به
ولنا على هذا المطلوب دلائل كثيرة وفيما ذكرناه مقنع هنا المبحث الثاني في حجة خصمهم
وهي من وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى الاية فنقول هذا الاتقى يجب ان يكون افضل لقوله تعالى ان
اكرمكم عند الله اتقيكم وحجتهم الاجماع على ان الاتقى اما علي واما ابو بكر ولا يمكن
حمله على علي لانه قد كان للنبي عليه نعمة تربية فتعين ابو بكر فانما كانت تربية نعمة
الارشاد والى الدين وتلك النعمة لا تجزى البتة فيتعين ان المراد به ابو بكر فكان
افضل الخلق بعد النبي ثم لو كان متعديا في امامته لكان ظالما فلم يكن افضل فكان
افضل فهو محق في الامامة الثاني قوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر

وعمر اوجب الاقتداء بهما في الفتوى فوجب ان لا يكونا غاصبين للامامة والا
لكانا فاسقين فلم يجز الاقتداء بهما الثالث قوله في حقهما ابو بكر وعمر سيدا كهول
اهل الجنة ولو كانا غاصبين للامامة لكانا ظالمين فلم يكونا من اهل الجنة فضلا عن ذلك
والجواب عن الاول لا نسلم ان نعمة الارشاد والى الدين لا تجزى نعم قد لا يكون جزاء
مساويا لها في العظم وذلك لا يدفع اصل الجزاء سلمناه لكن لا نسلم بان الاتقى
المعروف في الاية هو الاتقى المذكور في الاية الاخرى او هو [illegible] جاز
ان يكون مباينا له وح لا يلزم ما ذكروه سلمناه لكن قوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم
انما يدل على ان كل من كان اكرم عند الله يصفه الاتقى اما انه لا يلزم ان كل
من كان اتقى فهو اكرم لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وح لا يلزم من كونه
اتقى كونه اكرم عند الله وافضل وعن الثاني لا نسلم صحة اصل الخبر سلمناه لكن الامر
بالاقتداء بهما امر مطلق يحتمل الاقتداء بهما في الراي والمشورة او في الفتوى [illegible]
ويحتمل المرة الواحدة او المرات فاين ذلك من الدلالة على صحة امامتهما ولا شك
ان الاقتداء بهما في شيء يغلب على الظن حقيته منهما ومن غصبهما للامامة وعن الثالث
انا نمنع صحة الخبر وقد رده بعض اصحابنا بانه يقتضي ان يكونا سيدي كهول
اهل الجنة حتى الانبياء وهو خلاف المعلوم الثاني انه ورد في صفة اهل الجنة انهم
يحشرون يوم القيمة جردا مردا مكحلين من غير فرق بالكهولة وذلك
ينافي ان يكونا كهولا البحث الثالث اذا ثبت كونه اماما حقا معصوما وجب ان

وبالله التوفيق والعصمة وبه الحول والقوة والحمد لله رب العالمين اتفق فراغ
مصنفه ومؤلفه مولانا ملك العلماء عمدة الدهر محقق الطوائف كاشف الحقائق و
اللطائف كمال الملة والدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني تغمده الله برحمته واسكنه بحبوحة
جنته بمدينة الحلة في العرش سنة ست وسبعين وستمائة ووقع الفراغ من تحريره
في الخامس والعشرين من شهر جمادى الاولى

١٣٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

ان اولى ما ترشح فيه قوة فحول الافكار وتدقيقه تحرير ابكار الافكار
مستمدة في اظهار ... بتصحيح الافكار واحد موجود تفرد بوجوب الوجود
وصفات الكمال ونعوت الجلال لذاته وشكر منعم افاض بحار جود الوجود
على قوابل ماهيات آثاره ومصنوعاته ليظهر سر كنت كنزا مخفيا فاحببت ان
اعرف فخلقت الخلق على هياكل تبدياته وجعل مظهر ذلك نوع الانسان
وخصه بآلاء والطاف متعددة لحصول مرامه في مقاصده ومراديه فالسعيد من
وافق اوامره والشقي من خالف منهياته اختار من بين انبيائه واوليائه
واشرفهم نسبا واكرمهم حسبا وجعلهم سفراء بينه وبين عباده ليظهر دائم
من فضله جسيما ويحق من بينهم لخطاب وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله
عليك عظيما وشرفه بلولاك لما خلقت الافلاك وجعله مرشدا مقربا
من الله بذلك فسبحان ... بتسبيحي وتقديسنا وتدريت ...
تقديسنا وذلك نبينا محمد صلى الله عليه وآله اولي الكرامات الباهرة والمعجزات
العلويات صلوة تملأ اقطار الارضين والسموات اما بعد فحرى
بمن اكرمه الله من عبده واولاه مزيد فضله وجليل رفده ان يتحلى بذلك
ويظهر بحسب طاقته وجهده دليل ان الله تعالى يحب ان يرى اثار نعمته على

بسم الله الرحمن الرحيم ثقتي

على عبده وكان الكتاب المرسوم بنهج المسترشدين في اصول الدين من
تصنيف شيخنا وامامنا الاعظم علامة العلماء في العالم وارث الانبياء
وخليفة الاوصياء آية الله في العالمين جمال الملة والدين ابي منصور
الحسن بن مطهر طهر الله رمسه وقدس روحه وشرف نفسه وكمل وعظم قد
احتوى من المباحث الكلامية على اشرفها وابهاها وجمع من الفوائد
الحكمية احسنها واسناها حتى تعكف بالاشتغال به معظم الطلاب وعول على
تقرير مباحثه جماعة الاصحاب وكنت ممن جد في تحرير مباحثه بالتحقيق وان
لم احصل منها الا على القليل حتى جمعت من مباحث اشياخي اعزهم الله وادام
ما تيسر به نبذة بحيث صار بها بين الطلبة ما يعد على نعمة فيها في ذلك
على جمعها في كتاب يسيرها في مركز والفاظ تقييد يكشف مطرفها واستجماع
مستفردها ضيق ومشق يبذل في تقرير مباحثه علمية ويشرح في تحرير تقريراته
اليه وارهقت عزمي على اتمام هذا البنيان التمس ذلك بعض اعزة الاصحاب
واحبة الاخوان وفقنا الله واياه لسعة العلم والعمل وجنبنا واياه من الخطاء
والزلل وها انا اشرع في ذلك مستعينا بالله ومتوكلا عليه ومتقربا بحضرته
اليه بعد التماس ... امره فيه ... وسميته ارشاد الطالبين
الى نهج المسترشدين وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال
دام ظله ... بسم الله الرحمن الرحيم اقول قد جرت عادة المصنفين بالله

وفي التحقيق هو اسم غير صفة يدل على الذات الموصوفة بجميع الكمالات
التي هي مبدأ لجميع الموجودات قوله الرحمن الرحيم صفتان وفعلان كغضبان
وعليم مشتقان من الرحمة وهي افاضة الخير على المحتاج وارادته له عناية
به وهي قد تكون عامة للمتقي وغيره وقد تكون خاصة بالمستحقين دون غيرهم
ورحمة الله تعالى عامة لانه اراد الخير لكل موجود وخصه في احوال الدنيا
والاخرة وفي الرحمن من المبالغة ما ليست في الرحيم ولذلك قيل الرحمن
اسم خاص بجميع الخلق والرحيم بالمؤمنين خاصة وروي عن الصادق انه قال
الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة ومعنى ذلك
ان الرحمن لا يسمى به غير الله والرحيم قد يطلق على غيره تعالى فهو من هذا الوجه
مساو لاسم الله الذي هو علم على ذاته مختص به وان كان مشتقا من الرحمة
كجواز اختصاص الرحمن مع انه من الرحمة لا تقصر رحمته لها بغير الله تعالى و
لذلك جمع الله بينه وبين اسمه الخاص في قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا
الرحمن واما كونه بصفة عامة فلانه رحمن بجميع الخلق واما عموم اسم
الرحيم فلقولهم اب رحيم وقلب رحيم واما خصوص صفته فلقوله وكان بالمؤمنين
رحيما قال الحمد لله المتعالي من الحيرة والضلال المرشد الى سبل الصواب
في المعاش والمآل والصلاة على سيدنا محمد النبي وآله الاطهار خير آل اما
بعد فهذا الكتاب نهج المسترشدين في اصول الدين لخصت فيه مبادي اصول

القواعد الكلامية ورؤوس المطالب الاصولية نفع الله تعالى به طلاب اليقين
انه خير موفق ومعين مجيب لسؤال الولد الاعز محمد ايده الله بعنايته ودفعه
لكم وعلا رتبته طاعته امده بالعنايات الربانية واسعده بالالطاف الالهية
اقول الحمد هو الثناء بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فالوصف شامل للجميل
وغيره وتقييده بالجميل يخرج به غير الجميل من الذم والهجو وقولنا على جهة التعظيم
والتبجيل يخرج به الاستهزاء والمراد بالجميل هو ان يكون اختياريا اي صادرا
من الفاعل بالاختيار لا ان يكون طبيعيا وبذلك يقع الفرق بينه وبين
المدح اذ المدح يشمل الاختياري وغيره كما يمدح الرجل على حسنه وجوده نسبه
لا كما قال الزمخشري انهما اخوان وذلك لان جعلهما اخوين يفيد تأكيدا
وعلى ما قلناه يكون تأسيسا وهو اولى من التأكيد كما قرر في الاصول واللام
لا يجوز ان يكون عهدية لعدم تقدم معهود ذكري لقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول ولا ذهني لانه ليس فرد معهود ذهني ولانه يكون منافيا
للمبالغة وعموم اثبات الحمد لله تعالى ولا يجوز ان يكون استغراقية لقوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات لان الحمد حقيقة واحدة
ليس فيه تعدد فتعين ان يكون لام الحقيقة كقولك الرجل خير من المرأة والفائدة
اضاف ان يأخذ الذي دعا حقيقة الحمد وطبيعته ثابتة لله تعالى دائما مستمرا
وبذلك اتى بالجملة الاسمية الدالة على ذلك دون الفعلية الدالة على التجدد والتقرير

كقوله حمدت له او احمد له اذا عرفت هذا فالحمد في بيت ان الاولى كونه
باللسان فانه قال الله تعالى وقولوا الحمد لله والقول لساني الثانية انه لا
يشترط فيه سبق نعمة لوروده مع النعمة تارة كقوله تعالى الحمد لله الذي وهب لي
على الكبر اسمعيل واسحق ومع عدم ذكرها اخرى كقوله تعالى وقل الحمد لله الذي
لم يتخذ ولدا وحذف ها بين الحيثيتين فانه الشكر فانه يكون باللسان والقلب
والجوارح كقوله اعملوا آل داود شكرا ويستدعي سبق النعمة كقوله تعالى وان
ربك لذو مغفرة على الناس ولكن اكثرهم لا يشكرون فبينهما العموم والخصوص
من وجه لعموم الحمد باعتبار عدم اشتراط سبق النعمة وعموم الشكر وعدم
اختصاص الشكر باللسان فالحمد لله ثم معناه واللام فيه للملك او الاختصاص
كالمال لزيد ويكون مرققا بكسر ما قبله ويفخم اذا فتح ما قبله او ضم وقيل ثم للفرق
بينه وبين اللات اذ بعضهم يقف عليها بالهاء قوله المنقذ المخلص والمنجي وهو
والحيرة هي التردد وبين اليقين والضلال الاعتقاد الباطل الحاصل عن شبهة
وقيل الحيرة هي الجهل البسيط اي عدم العلم والضلال هو الجهل المركب وهو
عدم العلم مع ادعاء العلم والتحقيق ان نقول اذا كان لنا مطلوب من
المطالب فانه يحصل لنا الحيرة اذا قام الدليل عليه وان لم يحصل فاما من
تعارض الادلة فتحصل الحيرة او من قيام شبهة على نقيضه فيحصل الضلال والله تعالى
هو المنجي من كليهما فحمده على ذلك فان قلت نعم الله تعالى اعم من ذلك فكان

فكان ذكر الاعم اولى قلت لا شك ان نعم الله تعالى غير متناهية لكنها
تتفاوت في الكمال والمقدار فاعظمها هو الهداية الى العقائد الحقة اليقينية
في المعالم الدينية اذ باعتبارها يحصل الخلاص من العذاب المؤبد والحصول
على النعيم المؤبد ولو حصلت هذه الهداية انتفت الحيرة والضلال فيكون
انتفاؤهما والاعتقاد منهما اعظم النعم فلذا خصه بالذكر ابتداء ثم اردفه بذكر
كليات نعمه اجمالا وهو انه ارشد الى سبيل الصواب في المعاش وهي الدار
الدنيا والمآل وهي الدار الآخرة والمرشد هو الذي يحصل منه الارشاد
وهو وجدان ما يوصل الى المطلوب والسبيل هي الطريق والصواب هو
ما في نفس الامر وتلك الطرق اما علمية محضة كالاعتقادات الحقة من
التوحيد والعدل والنبوة والامامة واما عملية كالعلم بالعبادات
الخمس والعلم بكيفية المعاملات والاحكام وغير ذلك مما يتم به نظام
النوع الانساني في الدنيا والآخرة كالشرعيات والقسم الاول يعلم بعلم
الذي نحن بصدد تقرير مباحثه والقسم الثاني يحصل بعلم الفقه ولما كان هذا
الارشاد والانقاذ يحصل بواسطة النبي صلى الله عليه وآله كان له علينا نعم يستدعي الشكر
علينا بعد الحمد بذكر الصلاة عليه والصلاة هنا من الله تعالى الرحمة ومن
الملائكة الاستغفار ومن الآدميين الدعاء واللام فيه للاستغراق اي الجنس
او لها افراد متعددة كما ترى وسمي محمدا لكثرة خصاله المحمودة وتسميته بالكلام

العلمية والعملية والمعصوم المتصف بالعصمة وهي لغة المنع واصطلاحاً هي
عبارة عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث يمتنع منه بسببه وقوع المعصية
وارتفاع الطاعة مع قدرته عليهما والخطاء ضد الصواب واعلم انه ع
وآله معصوم في اربعة الاحوال في الاقوال لا يقول باطلا الثاني في
في الافعال لا يفعل باطلا الثالث في تروكه لا يترك حقا الرابع في
تقريراته اي لا يقرر في حضرته باطل وهو ساكت عنه اذ لا يجوز له التقية
والعصمة الاحوال ثابتة لكل الائمة فيها وامّا الرابع فلا اذ يجوز على الائمة
التقية كما سيأتي في بيانه في مكانه وآله اي الرجل اقاربه والمراد بآله ع
هو علي وفاطمة والحسنان ع وهم الذين اذهب الله عنهم الرجس كما جاء
به النص ويمكن ان يدخل فيه باقي الائمة التسعة المشهورين لمشاركتهم
لهم في العصمة والالف الى منقلبة عن همزة اي بدل عن هاء اهل ولا يستعمل
هذا اللفظ الا في الاشراف فيقال آل الله وآل محمد كقول عبد المطلب
نحن آل الله في كعبته لم يزل ذاك على عهد ابراهيم ولا يقال آل
الاسكاف والزبال والاهل يعم الكل واما قوله تعالى ادخلوا آل
فرعون فلانه كان شريفا في قومه معظما عليهم اما بعد كلمة يسمى فصل
الخطاب ومعناها بعد حمد الله والصلوة على نبيه وآله واول من تكلم بها
قيل داود ع واليه الاشارة بقوله وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب وقيل

وقيل امير المؤمنين ع وقيل قس بن ساعدة الايادي حكيم العرب
والكتاب يحتمل معنيين احدهما المكتوب وهو المشهور من معاني اللفظ
وهو مصدر يسمى به المفعول كقولك رجل رضى اي مرضى وهذا
خلق الله اي مخلوقه فيكون معناه على هذا فهذا المكتوب في كذا والثاني
انه من الكتب بمعنى الشيء الذي يفعل به الجمع كالنظام لما ينظم به فيكون
معناه على هذا الشيء الذي يجمع به كذا والمنهج الطريق الواضح والمسترشدون
الطالبون للرشاد اذ السين للطلب والرشاد وقد عرفت معناه والاصول
جمع اصل وهو لغة ما يبنى عليه غيره وعرفا هو الدليل والمبنى المدرك عليه
والدين الطريقة الشريعة وسمي هذا العلم باصول الدين لان العلوم
الدينية من الفقه والحديث والتفسير مبنية على صدق الرسول المبين في
هذا العلم فيكون هذا العلم اصلا لتلك العلوم وسمي بعلم الكلام ايضا لوجوه
الاول ان المتقدمين كانوا يعنونون فصول مباحثهم بالكلام فيقولون
الكلام في القدرة الكلام في التوحيد الكلام في العدل الى غير ذلك فلما كثر لفظ
الكلام في كتبهم سمي علم الكلام الثاني قيل ان اول مسألة بحث عنها في هذا
العلم واختلف فيه آراء ارباب الحق في الاسلام هي مسألة كونه تعالى متكلما
او معنى الكلام وقدمه او حدوثه الى غير ذلك وبعد ذلك انضم اليه باقي
مباحث الصفات والافعال فحيث كان اول مباحثه مسألة الكلام سمي به

الثالث ان الماهر فيه المتمكن لقوانينه يحصل له قوة الكلام مع الغير و
المجادلة في الامور الدينية وغيرها وبالجملة هو علم يبحث فيه عن ذات الله
تعالى وصفاته واحوال الممكنات من حيث المبدء والمعاد ثم اعلم انه
انما يفضل علم على علم آخر بامور الاول شرف معلومه فان علم الدباغة
ليس له نسبة في الشرف الى علم الكلام وذلك ضروري الثاني كون احد
العلمين اوثق برهانا بان يكون يقينيا فانه اشرف من غيره الذي يكون
ادلته غير يقينية الثالث كون العلم محتاجا اليه في كل العلوم الدينية
يستحق التفضيل على غيره الرابع كون العلم غير قابل للنسخ والتغيير يستحق
الاشرفية على القابل لذلك الخامس كون العلم باقيا ببقاء النفس ويبقى
اثره الى بعد الممات والمفارقة يستحق الاشرفية على غيره ولا شك ان علم
الكلام له هذه الوجوه المفيدة للشرف والتفضيل فيكون اشرف العلوم
وهو المطلوب قال بحثت في اقوال المحققين هو اليقين وقيل هو
الزوائد والمبادي هي الامور التي تبنى عليها مسائل العلم والمسائل هي
المطالب المثبتة في العلم ويحصل اثبات محمولاتها الى موضوعاتها والقواعد
جمع قاعدة وهي مرادفة للاصل والقانون وهو الامر الكلي المنطبق
على جزئيات كثيرة بحيث تعرف احكام تلك الجزئيات من ذلك الكلي و
الكلامية منسوبة الى علم الكلام وقد عرفته في والاصولية منسوبة الى علم

الاصول وقد عرفتها ايضا تنفع اي ينفع اذ الفعل الماضي اذا وقع
في معرض الدعاء افاد الاستقبال وكذلك البواقي واليقين هو اعتقاد
الشيء بانه كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا
للواقع غير ممكن الزوال والاعتقاد الشيء جنس وبالقيد الاول
يخرج الظن وبالثاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المقلد لانه وان
المقلد ... في الجهل المركب والتوفيق هو حصول الشرائط.
وارتفاع الموانع وقيل جعل الاسباب متوافقة للتسبب وعرفه
... الى موافقة افعال العبد لقضاء الله وقدره المعين ...
الالهية ... وعلى العقل والسؤال طلب الادنى من الاعلى
والغاية هي وجود الشيء على اتم ما ينبغي ان يكون قال ورتبته اقول
الترتيب لغة جعل كل الشيء في مرتبته واصطلاحا جعل الاشياء الكثيرة بحيث
يطلق عليه اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتأخير
اذا عرفت هذا فنقول انما قدم البحث ههنا في تقسيم المعلوم على باقي الاقسام
لكونه اعم موضوعا فان المعلوم وهو الصورة الحاصلة في الذهن اعم مطلقا
من باقي الاقسام الاتية ووجه تقدم المعلوم الذي هو صورة ذهنية اما
ان يكون له تحقق في الخارج عن الذهن او لا يكون فان كان الاول فهو
الموجود والثابت اي الثابت الحقيقة وان كان الثاني فهو المعدوم

والمنفي البحت وليس هنا قسم آخر ليس واحداً من هذين القسمين فلا بد أن يكون
هو حصر ضروري لا يحتمل الزيادة والنقصان فان انحصار الشيء بين أن يكون و
أن لا يكون من أوائل العقل ولا ينكره عاقل قال المعلوم إما أن
يكون موجوداً وهو الثابت العيني أو معدوماً وهو المنفي العيني ولا واسطة
بينهما أقول هذا إشارة إلى مذهب شيخ المعتزلة [illegible]
فإنهم أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسمّوها بالحال وعرفوها بأنها
صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرهما من المتقابلات
ومعرفة هذا المذهب تتوقف على تقرير مقدمة وهي أن المعلوم ينقسم إلى
قسمين قسم هو يعقل لا بالقياس إلى غيره كالجوهر فان معناه الموجود القائم
بنفسه وقسم لا يعقل إلا مضافاً إلى الغير كشريك الباري فإذا قلت الباري
ليس له شريك كان معناه أن ليس هناك موجود نسبته إلى الباري كنسبة
زيد إلى عمرو بالشركة فلا يعلم إلا مضافاً إلى الغير إذا تقررت هذه المقدمة
فنقول المعلوم لا يخلو إما أن يكون معقولاً بالقياس إلى نفسه أو لا فإن
كان الأول فهو الثابت وإن كان الثاني فهو المنفي والأول إما أن
يرد عليه صفة الوجود أو صفة العدم أو لا يرد عليه شيء منهما فإن كان
الأول فهو الموجود وإن كان الثاني فهو المعدوم وإن كان الثالث
فهو الواسطة وهو الحال واستدلوا على تحقق مثل هذا المعنى بوجهين الأول أن

الوجود زائد على الماهية فإما أن يكون موجوداً أو معدوماً أو لا موجوداً
ولا معدوماً والقسمان الأولان باطلان فتعين الثالث فثبتت الواسطة
وذلك هو المطلوب أما بطلان القسم الأول فلأنه لو كان موجوداً لكان
له وجود وننقل الكلام إلى وجوده ونقول فيه كما قلنا في الأول ويلزم
التسلسل وهو محال وأما القسم الثاني فلأنه يلزم اتصاف الشيء بنقيضه و
اتصاف الشيء بنقيضه أيضاً محال وإذا بطل القسمان تعين الثالث الثاني
أن السواد والبياض أمران متباينان يشتركان في اللونية والمشترك بين
الثابت ثابت فاللونية ثابتة ثم إن السواد يتميز عن البياض بأمر يجب
أن يكون مغايراً لما به الاشتراك وإلا لما تحققت الاثنينية وبذلك
المميز يعني الفصل منهما مع ذلك المشترك أعني اللونية إما أن يكونا
موجوداً أو معدوماً أو ليس واحداً منهما والأولان باطلان وإلا لزم
قيام العرض بالعرض وهو محال وإن في ذلك الشك أو يكون المعدوم جزءاً
من الموجود أما الأول فلأن اللونية قائمة بالسواد والبياض وهي عرض
وهما عرضان فيلزم ما قلناه وأما الثاني فلأن المشترك جنس والجنس جزء
فلو كان معدوماً لكان جزء السواد والبياض معدوماً فيكونان معدومين
هف وإذا بطل هذان القسمان تعين الثالث وهو المطلوب والجواب أما عن
حيث الأول فهو أن هذا إيراد على الضروري فلا يكون مسموعاً إذ الضروري

غير قابل للتشكيك واما من حيث التفصيل فنقول اما الوجه الاول
فنجيب عنه بوجهين الاول ان الوجود غير قابل لتلك القسمة المفروضة
فان انقسام الشيء الى نفسه والى غيره محال فانه لا يدق السواد اما سواد
او بياض فكذا هنا لا يدق الوجود اما وجود واما عدم واذا بطل التقسيم
الاول بطل ما ذكرتموه الثاني انا نختار ان الوجود موجود وقولكم فيكون
له وجود قلنا لا نسلم بل وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل ونظيره في
الحس ان يقال الضوء اما مظلم او مضيء فان كان مظلما لزم اتصاف الشيء
بنقيضه وان كان مضيئا لزم ان يكون للضوء ضوء آخر فيتسلسل فالجواب ان
الضوء مضيء بنفسه لا باعتبار ضوء آخر واما الوجه الثاني فنجيب عنه بوجهين
الاول انا نختار ان الانية موجودة في الذهن فانها كلية والمانع ثابت
ذهنا كما سيجيء الثاني سلمنا انها موجودة في الخارج ولا يلزم محال اذ العرض
يقوم بالعرض كالسرعة والبطء القائمين بالحركة وسيأتي تحقيقه قال
والموجود اه اقول لما فرغ من قسمة المعلوم شرع في قسمة اخرى احق
من الاولى بحسب المفهوم وان كانت مساوية لها في العموم وذلك لان قوله
والموجود اما ان نعني به الخارجي فلا يصح انقسامه الى الذهني والخارجي والا
لزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره او نعني به المطلق فيكون مرادفا للمعلوم
في الصدق وهو المطلوب لكن يرد على المصنف انه جعله قسما للمعدوم مع ان المعدوم قسم

قسم منه فيلزم ان يكون ما قسم الشيء قسيما له وهو باطل وانما قلنا قسيما
للمعدوم لانه قسم المعدوم بعد ذلك كما يجيء اذا عرفت هذا فاعلم ان
الموجود بالنسبة الى الذهن والخارج على ثلثة اقسام الاول ان يكون
موجودا فيهما كالاعداد الخارجية اذا تصورناها في الذهن كما اذا تصورنا
صورة السماء وامثالها الثاني ان يكون موجودا في الخارج لا غير كالاشياء
الخارجية اذا لم نتصورها او الثالث ان يكون ذهنيا لا غير كالاشياء المتصورة
في الذهن المنفية في الخارج كما اذا تصورنا جبلا من ياقوت او بحرا من زئبق
فان ذلك موجود في الذهن واما في الخارج فليس له تحقق وكذا القول في
المعدوم اما معدوم فيهما كشريك الباري اذا لم نتصوره او معدوم في الذهن
كالاشياء الخارجية اذا لم نتصورها او معدوم في الخارج كالصور الذهنية
غير الموجودة في الخارج فائدة انكر قوم الوجود الذهني وهو خطأ فانا
نحكم على موضوعات معدومة في الخارج باحكام ايجابية وثبوت الصفة يستدعي
ثبوت الموصوف. اذ ليس موجودا في الخارج فيكون موجودا في الذهن
وهو المطلوب احتج المنكرون بانا نتصور الحرارة والبرودة فلو كانتا موجودتين
في الذهن لزم كونه حارا باردا وهو باطل لكونه مجردا غير قابل للشيء منهما ولزوم
اجتماع النقيضين اذا نفرض حصولهما معا في الذهن وهو باطل ايضا وبيان
الملازمة ظاهر على ذلك التقرير اجاب المحققون بان الحاصل في الذهن

ليس هو ماهية الحرارة والبرودة بل صورتهما ومثالاهما وهما مغايران للماهية
واعترض المحشي بان الحرارة الخارجية لا صورتها ومثالها والتضاد انما هو بين
الماهيات الخارجية لا بين صورتها وح لا يلزم اجتماع الضدين قال
واما ان يكون خارجيا اقول قسم الموجود الخارجي الى الواجب
والممكن وتقريره ان الواجب الخارجي اما ان يكون وجوده من ذاته او لا
الاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن وفائدة قيد لذاته في الواجب
ليخرج الواجب بغيره فانه ممكن لذاته كوجوب وجود المعلول عند وجود علته
التامة والمعدوم اي الخارجي اما ان يكون عدمه لذاته او لا فالاول
فهو ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري تعالى والثاني هو المعدوم الممكن
الوجود كالمتجددات من الحوادث اليومية شيئا فشيئا وفائدة قيد لذاته
في الاول ليخرج الممتنع لغيره كعدم المعلول عند عدم علته التامة فانه ممكن
لذاته ممتنع لغيره قال ولا ثبوت له اقول يشير بذلك الى القسم الثاني
من اقسام المعدوم اعني الممكن فانه لا ثبوت له الا في الذهن لا غير لما عرفت
من الحصر الضروري فان الحاصل من ذلك انه لا فرق بين الثبوت والوجود
عند العقلاء فلو كان المعدوم ثابتا في الخارج لكان موجودا فيه هف قوله
ومن جعلها اشارة الى مذهب مشايخ المعتزلة المتقدمين كالجبائي وابنه
واتباعهما فانهم جعلوا الثبوت اعم من الوجود والعدم وهما اخصان [illegible] فعندهم

فعندهم ان المعدوم ثابت حالة العدم خارج الذهن واتفقوا على ان
الذوات المعدومة متباينة باشخاصها وان الثابت من كل نوع عدد غير
متناه فان الفاعل ليس له تاثير في جعلها ذوات ولا في وجودها بل في
جعلها موجودة وان تلك الذوات في العدم متساوية في الذاتية لشمول
اسم الذات لها وانما تميز بعضها عن بعض بصفات الاجناس كالجوهرية
للجوهر والسواد والبياض الا ابن عياش منهم فانه قال بانها عرية عن
الصفات والهم التفريعات في هذا المقام لا يليق ذكرها لطولها وعدم فائدتها
[illegible] انما ارتكبوا هذه الجهالة لجهلهم بالوجود الذهني
ولكن لما حققناه اعترض المحقق بتمسك على هذه الجهالات وابطال مذهبهم
وان كان ظاهرا من الحصر السابق الضروري لكن نشير الى بعض حججهم وكيفية
عرضها زيادة في البيان فنقول احتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت ينتج
بان المعدوم ثابت اما الصغرى فلوجوه الاول انا نعلم طلوع الشمس غدا
من مشرقها وهو معدوم الان وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم الثاني انا
نميز بين الحركة يمنة ويسرة وبين الحركة الى السماء ونحكم بالقدرة على احدى
الحركتين وهي الاولى دون الثانية اعني الحركة الى السماء والحكم على احدها
لكونها مقدورة دون الاخرى من دون تميز محال فالمعدوم متميز [illegible]
انا نريد اللذات المعدومة ونترك الالام المعدومة وما هو مراد متميز عما ليس

بل او فالمعدوم متميز اما الكبرى فلان تميز الشيء عن غيره صفة له وثبوت
الصفة فرع على ثبوت الموصوف واما الجواب اما النقض وليس لكم اجمالا
بالممتنعات كشريك الباري فانه معلوم وكل معلوم متميز ويكون ثابتا وانتم
لا تقولون به وكذا المركبات الممكنة المعدومة فارقا كالبحر من الزيبق
والجبل من الياقوت فانا نعلمها ونطلق عليها مع انكم لا تقولون بثبوتها
فارقا وتفصيلا بانا نقول اي شيء تعنون بالتميز الذهني او الخارجي فان
عنيتم الاول فمسلم وان عنيتم الثاني فغير مسلم لا يدل على ذلك فان العلم
والقدرة والارادة انما يستلزم التميز في الذهن فقط والتميز الذهني
يستلزم الثبوت الذهني لا الخارجي قال — ثم ان له مرتبة اخرى اشار اليه
في اقسام الممكنات اقول هذه قسمة اخرى اخص مما تقدم لان موضوعها
وهو الممكن اخص من المعلوم والموجود فلهذا اخرها فقوله الموجود يخرج به
المعدوم وقوله الممكن يخرج به عن الواجب فانه لا يصدق عليه الجوهر ولا العرض
والتقسيم ههنا على راي المتكلمين اذ تقريره اي تقرير القسمة القليلة ههنا تقتضي
ان [illegible] لان الممكن اما ان يكون متميزا او حالا في المتميز او لا متميزا ولا حالا
في المتميز لكن القسم الثالث نفاه اكثر المتكلمين وسيأتي بيان حججهم في نفيه وجوابها
فانحصرت القسمة في الاثنين وهما المتميز والحال في المتميز اما المتميز فهو الجوهر
وما يتركب منه اعني الخطوط والسطوح والاجسام والمراد بالمتميز هو الحاصل في الحيز

يصح ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك لذاته وانما قيد بقوله
لذاته احترازا عن العرض فانه ايضا يقبل الاشارة الحسية لكن لا لذاته
بل بواسطة محله واما الحال في المتميز فهو العرض وهو الحاصل في محل يشار
اليه اشارة حسية لا لذاته او اذا عرفت هذا فنقول انه لابد ان يعلم
ان الاشارة الحسية هي امتداد موهوم اخذ من المشير منتهيا بالمشار اليه واما
الاشارة العقلية [illegible] وهو الذي هو احد الحواس الباطنة الثانية انما قيدنا
الاشارة بكونها حسية في قولنا يشار اليه اشارة حسية لان الاشارة العقلية
[illegible] ايضا الى العرض لذاته بل لا يختص بالجوهر والعرض فانها [illegible]
مع المجردات [illegible] كل معقول يشار اليه بالعقل اشارة عقلية [illegible]
ان الحكماء يطلقون الجوهر على المفارقات [illegible] الجوهر والعرض لكنهم يقولون ان الجوهر
اعم من المتميز وغير المتميز وتقرير القسمة على رايهم ان الممكن اما ان يكون
موجودا في الموضوع وهو العرض والمراد بالموضوع هو المحل المقوم
لما يحل فيه او يكون موجودا لا في الموضوع وهو الجوهر ثم الجوهر اما ان
يكون حالا او محلا او مركبا من الحال والمحل او لا حالا ولا محلا ولا مركبا
منهما اما الحال فهو الصورة وهو الجوهر المقوم لما يحل فيه واما المحل فهو
المادة وهو الجوهر المتقوم بما يحل فيه واما المركب من الحال والمحل فهو
الجسم المركب من المادة والصورة واما الذي ليس بحال ولا محل ولا مركب

ذهبت من جملتها الى الاول وجنبه او حكمه وذهب المتبرئين من المعتزلة
والاشاعرة الى الثاني فقالوا انه زائد على جميع الماهيات وجنبه كانت
او ممكنة واما الحكماء فقالوا انه زائد في الممكنات بمعنى الواجب
واما القسم الثاني فقد نعلم لمقدمة دليل على بطلانه وتبيان الاول انه
لو كان الوجود جزءا للماهيات لزم ان يكون الواجب مركبا واللازم باطل
لما يأتي فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة اذ الوجود صادق على الواجب
لطفا الثاني انه لو كان جزءا للماهيات لكان ما يقابلها اذا اكثر صادق على
الكل في الوجود واللازم كالملزوم في البطلان وهو بين اذ اعرفت هذا
فاعلم ان المصنف اختار الزيادة كما هو مذهب المتكلمين والاشاعرة لكن في
حق الممكنات لانه يصرح فيما بعد بان وجود الواجب عينه كما هو راي الحكماء
واستدل على ذلك بانه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لزم اتحاد فاذا
الحمل او خلاف فائدته واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله وهو كونه ليس زائدا
مثله في البطلان اما بيان الملازمة فان الحكم على الماهية بانها موجودة تارة
وبانها معدومة اخرى وتستفيد من الحكم الاول اثبات الوجود للماهية وذلك
انما يتم على تقدير الزيادة فانه لو كان نفسها لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة
قولنا الماهية ماهية اذ الفرض انه نفسها فلا فرق في ايراد الماهيات في
العبارة لكن قولنا الماهية ماهية غير مفيد لانه حمل الشيء على نفسه لم تترتب الا

الاول نستفيد من الحكم الاول زائدا لما حصلت الفائدة لكنها حاصلة فيكون زائدا
نستفيد من الحكم الثاني وهو قولنا الماهية معدومة الحكم على الماهية بالعدم ولو كان
الوجود نفس الماهية لا نستفيد التناقض وبيان ذلك انه اذا كان الوجود نفسها
كان قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية لان اثبات العدم
سلب الوجود عنه فيكون قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست موجودة
والوجود هو الماهية فيكون قولنا الماهية ليست موجودة بمنزلة قولنا الماهية
ليست ماهية اذ التقدير انهما متحدان فسلب احدهما هو سلب الاخر فيكون
قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية وهو تناقض فيكون ذلك
اعني التناقض هو المستفاد من هذا التركيب وهو باطل واما بطلان اللازم
فقد ظهر من بيان الملازمة وفي هذا الدليل نظر اذ لا يلزم من انتفاء كونه
نفس ثبوت كونه زائدا لجواز ان يكون جزءا فلا بد من ابطاله ليتم التقريب
التام ويمكن ان يقال بانه نفس الماهية بانه لو امكن نفيها لزم اما التسلسل او اجتماع
الوجود والعدم بيان الملازمة انه لو كان زائدا على الماهية لكان له صفة
والصفة قائمة بالموصوف فالوجود حينئذ يكون قائما بالماهية فاما ان يقوم بها
وهي موجودة او وهي معدومة فان كان الاول لزم التسلسل لانه دخل
فيها وهي موجودة فجاز ان يكون موجودة بهذا الوجود والا لزم اشتراط
الشيء بنفسه وتقدم الشيء على نفسه وهو محال فبقي ان يكون موجودة بوجود اخر

الكلام الى الوجود الثاني واقول فيه كما مضى في الدليل الاول جزاً ويلزم
التسلسل وان كان الثاني يلزم اتصاف الوجود بالمعدوم فيلزم اجتماع الوجود
والعدم واللازم بقسميه باطل وهاهنا بان على تقدير كونه زائداً فلا يكون
زائدا حينئذ نفسا وذلك هو المطلوب ويرد هنا ما مضى من الدليل الاول من انه لزم
من نفي كونه زائدا ان يكون نفسا لجواز ان يكون جزءا فلا بد من ابطاله
والجواب قولكم اما ان يقوم بها وهي موجودة او وهي معدومة قلنا نختار
الكل فان هنا قسما ثالثا وهو ان تقوم بها من حيث هي هي لا باعتبار
انها موجودة ولا باعتبار انها معدومة وبيان ذلك انا اذا قلنا الشيء
من حيث هو كذا اردنا ان الشيء ماخوذ موجود لا باعتبار شيء آخر
معه من مغاير او صفة واذا قلنا الشيء من حيث انه كذا يكون كذا اردنا
به ان ذلك الشيء مع صفة من اوصافه ثبت له كذا فاذا عرفت هذا فنقول
اما ان تقوم بها وهي موجودة او وهي معدومة ماخوذة مع وصف من
اوصافها وهو الوجود او العدم فيكون لها حالة اخرى وهي ان تؤخذ
من حيث هي هي وبهذا الاعتبار تقوم بها الوجود واذا عرفت هذا فاعلم
ان الوجه الذي احتج به المصنف يدل على الزيادة في الذهن اما في الخارج
فلا وقد صرح المحقق الطوسي بذلك في التجريد فقال وزيادته في التعقل
وبيان ذلك انه يستحيل تحقق ماهية ما من الماهيات في الخارج منفردة عن

عن الوجود فكيف يمكن الزيادة في الخارج قال البحث الثاني في انه
مشترك الحق انه كذلك اقول لما قدم هذا المبحث على الذي سبقه كما
فعله المحقق في التجريد لان البحث او يقرب من الاشتراك الزيادة
بان في سورة واذا لزم اتحاد الماهيات بخصوصياتها وهو باطل اذا
عرفت هذا فنقول هنا مقدمتين ثم نشرع في تحرير البحث المقدمة الاولى
اعلم ان الاشتراك على قسمين لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو ان يكون
لفظ واحد موضوعا لمعان مختلفة كلفظة العين فانها موضوعة للباصرة
وعين الشمس وعين الذهب وعين الماء والركبة وعين الشيء اي نفسه
الى غير ذلك من معانيها وهي معان مختلفة واما المعنوي فهو ان يكون
معنى واحدا مشتركا بين امور كثيرة متخالفة كمعنى الحيوان فانه معنى واحد
وهو الجسم الحساس المتحرك بالارادة موجود في الانسان والفرس والبقر
والحمار وغيرها وهي امور مختلفة فان المعنى المذكور للحيوان موجود في
كل منها فانه يصدق على كل فرد منها انه جسم حساس متحرك بالارادة
ومع انضمام مخصص الى ذلك المعنى المشترك يصير ذلك المجموع قسما من
الاقسام المذكورة المقدمة الثانية اعلم ان المشترك بالاشتراك المعنوي
على قسمين احدهما يكون صدقه بالسوية كالحيوان في المثال المذكور
فان صدقه على انواعه على سبيل التسوية من غير ان يكون بعضها اشد

اضعف او في بعضها اقدم وفي بعضها اشد الى غير ذلك فهذا يسمى
متواطيا اخذا من التواطؤ وهو التوافق لتوافق افراده في كيفية
صدقه عليها وثانيهما ان يكون في بعضها اشد من بعض او اقدم من بعض
او اولى من بعض كالبياض بالنسبة الى الثلج فانه اقوى واشد منه في العاج
وان اشتركا في معنى البياض وكالتحيز بالنسبة الى الجوهر فانه اقدم منه بالنسبة
الى العرض ويسمى هذا القسم مشككا لان الناظر فيه ان نظر الى جهة
الاختلاف اوهم الاشتراك اللفظي وان نظر الى جهة الصدق او
التواطي فيشكك فسمي مشككا لان الناظر فيه ان نظر الى جهة الاختلاف
اوهمت الاشتراك اللفظي فان نظر الى جهة الصدق اوهمت التواطي
الاشتراك المعنوي فيشكك فسمي مشككا ومن لوازم هذا القسم ان لا
يكون ذاتيا لما تحته كما هو مقرر في موضعه اذا تقررت المقدمتان فاعلم انه
قد اختلف الناس في الوجود هل هو مقول بالاشتراك اللفظي او المعنوي
فذهب ابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري الى الاول لان وجود
كل شيء هو نفسه فليس هناك زائد حتى يكون مشتركا وان كان يقع
من اجل ذلك في اللفظ لا غير وقد عرفت ضعف حجتهم في ذلك
وذهب الحكماء وابو هاشم واصحابه من المعتزلة وجمهور الاشاعرة الى
الثاني ثم هؤلاء اختلفوا فقالت الحكماء هو مقول بالتشكيك على ما

تحته من الموجودات وقال ابو هاشم واتباعه واثير الدين الابهري
هو مقول بالتواطي واختار المصنف والمحقق الطوسي مذهب الحكماء و
الدليل عليه ما سبق في الاول ان الوجود قابل للقسمة العينية وكلما كان
كذلك كان مشتركا فالوجود مشترك اما الصغرى فلانا نقسمه الى الواجب
والممكن فنقول وجود واجبي ووجود امكاني والى الذهني والخارجي
والى الجوهر والعرض وهذه القسمة معقولة عند العقل كما يقسم الحيوان
الى الانسان والفرس وغيرهما واما الكبرى فلان القسمة عبارة عن
ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بمفهوم او ما شابهها وتحرير ذلك انا
ناخذ المقسم ونضم اليه مخصصا ما من المخصصات فيصير قسما ثم ناخذ ذلك
المقسم بعينه ونضم اليه مخصصا آخر فيصير قسما آخر وهكذا حتى ينتهي الاقسام
فمورد القسمة مشترك كما قلناه في الحيوان بالنسبة الى الانسان وغيره
من انواعه ولهذا لا ينقسم الى الانسان والحجر لعدم كونه مشتركا بينهما
ولا شك ان مورد القسمة في المقدمة الاولى هو الوجود فيكون مشتركا
ان قلت لم لا يجوز ان يكون المقسم هو لفظ الوجود فيكون الاشتراك
هو اللفظي فلا يتم المطلوب قلت ان ما ذكرتم ضروري فانا نورد القسمة
مع قطع النظر عن الوضع اللفظي الثاني اي المعنى امر واحد وبقي كان
كذلك كان الوجود مشتركا اما المقدمة الاولى فلان العدم لا تعدد فيه

والا لتمايزت افراده مع انه لا تمايز بين العدمات لان التميز عبارة
عن ثبوت صفة لشيء ليست ثابتة لشيء آخر وثبوت الصفة تستدعي ثبوت
الموصوف ولا شيء من العدم بثابت فلا يكون متميزا فلا يكون متعددا
فيكون واحدا وهو المطلوب واما المقدمة الثانية فلانه اذا كان
العدم واحدا مع انه نقيض الوجود يجب ان يكون الوجود واحدا
ايضا لانه لو لم يكن واحدا لكان متعددا وح لا تنحصر القسمة في قولنا
الشيء اما موجود او معدوم لطلب العقل قسما آخر وهو كونه موجودا بوجود
آخر غير ذلك الوجود لكنا نعلم بالضرورة ان العقل يجزم بانحصاره في
احدهما ولا يطلب قسما آخر فعدم طلبه قسما آخر يدل على انه يكون
الوجود في معنى واحدا وهو صادق على كثيرين فيكون مشتركا وذلك
هو المطلوب أقول فيه بحث لا نسلم ان النفي امر واحد بل الكل امر نفي كرفعه
لما ان لكل امر وجودا كيفيته والترديد يقع بينهما هكذا هذا الشيء اما ان
يكون موجودا بوجوده الخاص به او يكون ذلك الوجود منتفيا عنه والثاني
هو سلبه الخاص به ولا يطلب العقل ح قسما ثالثا ان عدم كل ماهية يقابل الوجود
الخاص بها لكن العدم المطلق مقول على ذلك الخاص وعلى غيره فيكون
مشتركا فلابد من وجود مشترك يقابله ويصح ان يحكم به على كل وجود خاص
وهو المراد وقيل انما الوجود عام مشترك ويكون الترديد المذكور ح هكذا الشيء

الشيء اما ان يكون موجودا بالوجود المطلق او معدوما بالعدم المطلق
الى آخر البحث تحقيق قد عرفت ان الوجود طبيعة واحدة مقولة على ما فيها
بالتشكيك لكن اذا اعتبر عارضة للماهيات حصل له التكثر لا محالة بحلول العرض الواحد
في المحال المتعددة وح يكون ذلك الامر الكلي متحققا في كل واحد من
هذه الوجودات العارضة للماهيات وصادقا عليها اي على هذه الوجودات
صدق الكلي على جزئياته واما صدقه على تلك الماهيات المعروضة لهذه الوجودات
كصدق العارض على معروضاته فيكون مقولا على تلك الوجودات العارضة
بالتشكيك لاختلاف صدقه عليها فان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود
من وجود المعلول وكذا وجود الجوهر اقدم من وجود العرض الى غير
ذلك وهذا المراد من قول الحكماء انه مقول بالتشكيك فالحاصل من
هذا التقرير ان لكل ماهية وجودين وجود خاص بها تخالف لغيره من
الوجودات والآخر مشترك بين الجميع قال البحث في تصور الوجود
والعدم قد اختلف في هذا البحث مشتمل ان الاولى ان تصور الوجود
والعدم ضروري وقد ذهب قوم غير محققين الى ان تصور الوجود
كسبي وعرفوه بتعريفات ردية كقولهم انه المنقسم الى الحادث والقديم
او المنقسم الى الفاعل والمنفعل او الذي يمكن ان يخبر عنه وهذه تعريفات
فاسدة اما الاول فلانهم عرفوا الوجود بما يتوقف على معرفة الوجود

فان القديم هو ما لم يسبق وجوده العدم والحادث هو ما يسبق وجوده
العدم فالوجود جزء مفهوم تعريفهما فيكون تعقلهما متوقفا عليه اذ الجزء متقدم
لزم تعقلهما عليهما والتعريف سابق على المعرف لانه علة في تصوره فيلزم
تقدم الشيء على نفسه وهو محال واما الثاني فكذلك اذ الفاعل هو
المفيد للوجود والمنفعل هو المستفيد للوجود فقد توقف معرفتهما على معرفة
الوجود واما الثالث فلان لفظة الذي انما يشار بها الى محقق ثابت
فقد اخذ الوجود في حد نفسه وذهب المحققون الى ان تصور الوجود
والعدم بديهي ولا حاجة فيه الى التعريف غير ان بعض هؤلاء زعم ان
كون الوجود بديهي التصور مكتسب واستدل عليه بان تصور وجودي بديهي
والوجود المطلق جزء من وجودي اذ العام جزء من الخاص واذا كان
كذلك كان المطلق بديهيا اذ لو كان كسبيا لكان تصور وجودي كسبيا
لانه موقوف على جزئه وجزئه كسبي والموقوف على الكسبي كسبي فيكون تصور
وجودي كسبيا والغرض انه بديهي هذا خلف وفيه نظر اما اولا فلانه مبني على
اشتراك الوجود وهي مسئلة نظرية ولهذا اختلف فيها واما ثانيا فلا نسلم
كون المطلق جزءا من وجودي بل هو عرض عام له لانه مقول بالتشكيك
كما تقدم فلا يكون جزءا والحق ان تصور الوجود والعدم بديهي من اول
الاوائل فانا نعلم ضرورة ان زيدا لم يكن ثم حصلت له حالة لم تكن حاصلة

حاصلة له من قبل وتلك هي الوجود وكذا العدم فانه بديهي اظهر
عند العاقل من كونه موجودا او انه ليس بمعدوم فالوجود والعدم
امران بينان نحكم بهما على ان لا حاجة لهما الى التعريف الدليل على
المسئلة الثانية اي تصور الوجوب والامكان والامتناع بديهي لا
يحتاج الى التعريف فان ما يعرف به فهو اوضح منه فان قيل شيء ولا
فهو تنبيه على معانيها وكشف الفاظها كقولنا الوجوب كون الماهية مقتضية
للوجود لذاتها والامتناع كونها مقتضية للعدم لذاتها والامكان
كونها غير مقتضية للوجود والعدم لذاتها وذهب قوم الى ان تصور
هذه المفهومات كسبي فعرفوا الواجب بانه ما ليس بممكن ولا ممتنع والممكن
بانه ليس بواجب ولا ممتنع والممتنع هو الذي لا يمكن وجوده وهذه التعريفات
فاسدة لانه يلزم منها الدور كما ترى لتوقف معرفة كل واحد منها على
الآخر لانه اخذ في تعريفه وحده وكذا الكلام يقال في هذا الخ اشارة
الى ما ذكرنا في تعريف الوجود وتقسيمه وكذا اقول لبعضهم الواجب هو
المستغني عن الغير والممكن هو المفتقر الى الغير فنقول ما المستغني فيقال غير
المفتقر ثم نقول ما المفتقر فيقال هو الممكن وكذا الكلام في الممتنع قال
البحث الرابع الوجوب والامتناع والامكان من الاعتبارات العقلية
اقول لا شك ان الوجود والماهية امران معقولان نحكم باحدهما على

الآخر وهل امرين حكم باحدهما على الآخر لا بد للنسبة الرابطة بينهما ايجابية كانت
او سلبية من كيفية من الكيفيات الثلثة اما الوجوب او الامتناع او الامكان
وهي امور اعتبارية يعتبرها الذهن عند تصور الماهية وحمل الوجود عليها
وليس لها تحقق في الخارج ويدل على ذلك وجهان عام وخاص اما العام
فقد ذكر المحقق الطوسي ان هذه الثلثة صادقة على المعدوم فان الممتنع
يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم والممكن قبل وجوده
يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم واذا اتصف المعدوم بها
كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالامر الثبوتي واما الخاص
فنقول اما الوجوب فقد قال المصنف في المناهج الاولى انه لاحق
بالنسب فان تحقق بوجود ما فهو وجودي والا فلا قال شيخنا زاده ولك
غير لازم فان القائل بوجود النسب لم يدع موجبة كلية حتى يلزم من
ذلك الوجود والوجوب بل قد صرحوا بان من النسب ما يمتنع وجوده
خارجا كالوجوب والامتناع واستدل المصنف فيها بتقريره ان
نقول لو كان الوجوب موجودا في الخارج للزم اما التسلسل او امكان
الواجب واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل موجود
خارجي فهو اما واجب او ممكن لما عرفت فالوجوب حينئذ ان كان واجبا
لزم التسلسل لان الواجب هو الذي له الوجوب وننقل الكلام الى الوجوب

الوجوب الثاني ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل وان كان
ممكنا جاز زواله اذ الممكن لا يستحيل عليه شيء من العدم ولا الوجود واذا
جاز زواله فلنفرضه واقعا اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
ومع زوال الوجوب عن الواجب فيكون ممكنا فقد ثبت الملازمة
والتسلسل وامكان الواجب محالان وهذا الامكان من فرض وجود
الوجوب خارجا فلا يكون موجودا في الخارج وهو المطلوب وفيه نظر
لان قولكم انه اما واجب او ممكن قلنا نختار انه واجب قولكم فيكون
له وجوب قلنا ممنوع بل وجوب الوجوب عينه والفرق بينه وبين
الوجوب الاول ان احدهما وجوب الماهية والآخر وجوب الوجود
ويمكن ان يجاب عنه بان الوجوب كيفية لا تثبت الا الى الامرين المنتسبين
مغايرة للمنتسبين وكيفية المغايرة مغايرة قطعا فيكون الوجوب الثاني
زائدا وهو المطلوب واما الامكان فلانه لو كان موجودا في الخارج
لزم اما وجوب الممكن او التسلسل وبيان الملازمة ان الامكان صفة
الممكن وهي زائدة عليه والعوارض يشترط في تحققها وجود معروضها فلو كان
الامكان واجبا لكان الممكن اولى بان يكون واجبا لان شرط
الواجب واجب واذا لم يكن واجبا كان ممكنا فيجوز زواله مع حصول
المشروط والغرض انه ممكن واجب هف ولو كان ممكنا لكان له امكان

ونقل الكلام الى الامكان الثاني ونقول فيه كما قلنا اولا ويلزم اما
وجوب الممكن وهو محال والا لزم انقلاب الحقائق والتسلسل ايضا محال كما
سيجيء وايضا لازمان من فرض الامكان موجودا في الخارج ان لا يكون
موجودا فيه وذلك هو المطلوب واما الامتناع فلانه لو كان موجودا
في الخارج لكان الممتنع موجودا في الخارج والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان الامتناع صفة للممتنع وعارض له ويستحيل وجود العارض
اعني الامتناع بدون المعروض فلو كان العارض اعني الامتناع موجودا
لزم وجود الممتنع وهو محال لانه لزم من فرض كون الامتناع موجودا في
الخارج ان لا يكون موجودا فيه وهو المطلوب **قال** الفصل الرابع في
الاجسام الموجودات وفيه مباحث الاول اختلف الناس في وجود الجواهر
الفردة **اقول** لما قرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة وكان
ذلك متوقفا على ثبوت الجوهر افتقر الى اقامة البرهان على ذلك وقد
اختلف آراء الحكماء والمتكلمين في هذا المقام وتحرير القول هنا ان نقول
الجسم مركب وكل مركب فله اجزاء فالجسم له اجزاء فاجزاؤه اما ان تكون
حاصلة فيه بالقوة او بالفعل وعلى التقديرين اما ان تكون متناهية او
غير متناهية فالاقسام اربعة الاول ان يكون مركبا من اجزاء موجودة
فيه بالقوة وهو مذهب الحكماء فهو عندهم واحد في نفسه كما هو واحد في الحس

الحس الا انه يقبل انقسامات غير متناهية الثاني انه مركب من اجزاء
بالقوة لكنه يقبل القسمة المتناهية الى حد لا يقبل القسمة وهو مذهب بعض
الحكماء وبه قال الشهرستاني الثالث انه مركب من اجزاء بالفعل غير
متناهية وهو مذهب النظام الرابع انه مركب من اجزاء بالفعل متناهية
العدد وكما ان الجسم متناهي المقدار وكل واحد من هذه الاجزاء غير
منقسم لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن لا فرضا ولا وهما واتفق الحكماء
والنظام مع عدم انتهاء الجسم في القسمة الى الجزء الذي لا يتجزى الا انه
عند النظام موجود بالفعل في الجسم وعند الحكماء يستحيل وجوده بالفعل وفي
من هذه الاحتجاج كثيرة ذكرت في المطولات لكن نذكر ههنا تقريرا ذكره
الخصم من حجتي المتكلمين والحكماء اما المتكلمون فقد استدلوا على وجود الجزء
بالمعنى المذكور بانا اذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لاقته بما
لا ينقسم فيكون الجوهر موجودا وبيان هذه الحجة يتوقف على معرفة
الاصطلاحات التي تذكر في الدليل المذكور وهي الكرة والسطح والخط
والزاوية القائمة والحادة والمنفرجة فنقول اما الكرة الحقيقية فهي عبارة
عن جسم مستدير يحيط به سطح مستدير يمكن فرض نقطة في وسطه تسمى مركزا
كل خط يخرج من تلك النقطة اليه يكون على السوية واما السطح الحقيقي
فهو عبارة عن سطح كل خط يفرض عليه يكون مستقيما والخط المستقيم هو

الذي اذا وضع على شعاع البصر لا يرى طرفه رؤية وسطه واما الزوايا
فاعلم انه اذا قام خط على خط لا يخلو اما ان يكون مايلا الى احد الجانبين
اولا فان كان الثاني اي لا يكون مايلا حدث عن جنبيه زاويتان كل
منهما تسمى قائمة وهذه صورتها قائمة | قائمة وان كان الاول اي
يكون مايلا الى احد الجانبين حدث عن جنبيه زاويتان احديهما اصغر
من الاخرى فالصغرى تسمى حادة والكبرى تسمى منفرجة وهذه صورته
حادة / منفرجة اذا عرفت هذا فاعلم انا اذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح
الحقيقي فلا بد ان تلاقيه بجزء فذلك الجزء يجب ان يكون غير منقسم لانه لو
لم يكن غير منقسم لكان منقسما ويمكن اخراج خطين من مركز الكرة الى
النقطة المفروضة الى طرفي ذلك المنقسم الذي هو موضع الملاقات ويمكن
ايضا اقامة عمود بينهما على وسطه فيحصل من اقامة العمود زاويتان قائمتان
لعدم ميل العمود الى الجانبين ويحصل من كل واحد من الخطين المفروضين
على طرفي المنقسم زاوية حادة لميل كل منهما الى الوسط فيكون العمود ح
وتر القائمتين اما وتر الحادتين وكل واحد من الخطين وتر الزاوية قائمة وقد
برهن اقليدس على ان وتر الحادة اقصر من وتر القائمة فيكون العمود
اقصر من الخطين الخارجين فلا تكون الخطوط الخارجة من النقطة الى
المحيط متساوية واذا لم تكن متساوية تكون الكرة غير حقيقية بل مضلعة ونوضح

والغرض انها حقيقية هذا خلف اي محال وهذا المحال لازم من فرض
كون موضع الملاقات منقسما فلا يكون منقسما فيكون غير منقسم وهو المطلوب
فاذا دحرجت عليه زال ذلك الجزء وحصل اجزاء اخر مثله والكلام فيه كما
في الاول حتى تم الدورة فتركب الكرة والسطح معا مركبين من الاجزاء
الغير المنقسمة وهو المطلوب ان قلت ان الملاقات انما حصلت بينهما بالنقطة
وهي عرض لانها نهاية الخط والبحث انما هو في وجود جوهر غير منقسم
قلت موضع الملاقات ان كان جوهرا ثبت المطلوب وان كان عرضا
فلا بد من محل محلها اما ان يكون منقسما او غير منقسم فان كان منقسما
لزم انقسام الحال لان الحال في المنقسم يجب ان يكون ايضا منقسما لان
الجزء الحاصل منه في احد القسمين غير الحاصل في الاخر فيكون منقسما وقد فرض
غير منقسم هذا خلف وان كان غير منقسم ثبت المطلوب لان محل العرض جوهر او ينتهي
الى الجوهر فيحصل لنا جوهر غير منقسم وهو المدعى قيل عليه ان العرض على
قسمين سار وهو ان يحل في كل جزء من الحال كل جزء من المحل وهذا
يلزم من انقسام محله انقسامه وغير سار وهو بخلافه وهذا لا يلزم من
انقسام محله انقسامه والنقطة من القسم الثاني لانها نهاية الخط ونهاية
عرض غير سار فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها فلا يلزم مطلوبكم اجاب
بعض الفضلاء بان هذا ضعيف لانا لا نريد بالمحل الا موضع الملاقات

فان انقسم انقسم المحال بالضرورة واما الحكماء فقد استدلوا على نفي
الجزء بانا اذا وضعنا جوهرا بين جوهرين فلا يخلو اما ان يكون الوسط
ملاقيا للكل من الجوهرين الطرفين بما يلاقي به الآخر او بغيره فان كان
الاول لزم التداخل وهو اندماج الاجزاء بحيث يصير حجم؟ اقل
مما ينبغي لها وان كان الثاني فذلك انما يكون بان يلاقي كلا منهما
ببعض منه والتداخل محال كما سيجيء فتعين الثاني فيكون الوسط منقسما
وهو المطلوب وقال المصنف في المناهج اجاب المتكلمون عن هذه الحجة
بان الملاقاة ليست ببعض الاجزاء ولا بجميعها بل باعراضها الحالة فيه
كما هو عندكم في الاجسام المتلاقية بالسطوح واجاب كمال الدين ره
بان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ويلاقي كل منهما بنهاية من
ذلك الجانب والنهاية عرض فاتصافه به ولا يلزم من تعدد الاعراض
تعدد محلها لكن ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور
امر يقدره الوهم ويحكم به كما يحكم في الاجسام المنقسمة فان العقل اذا حكم بكون
الجوهر الفرد كانت ملاقاة الجوهرين له نسبا وجهات لا يوجب تكثرا
وتعددا وتكثرا في ذاته ولا قسمته وهو كالنقطة تتوهم من محاذات النقطة
المفروضة في محيط دائرة لنقطة مركزها فان تكثر تلك النسب لا يوجب تكثر
تلك النقطة واما النظام فقد استدل على مذهبه بادلة المتكلمين على وجود

وجود الاجزاء الغير المنقسمة بالفعل وادعى مع ذلك ان تلك الاجزاء
غير متناهية وزر دليه امران احدهما انه يلزم منه ان يقطع المسافة
المتناهية في زمان غير متناه وهو باطل بيان ذلك ان المتحرك لا يقطع
المسافة الا بعد قطع اجزائها واذا كانت اجزاؤها غير متناهية كانت
الازمنة التي يقطعها فيها القطع غير متناهية وثانيهما انه لو كانت الاجزاء
غير متناهية لكان المقدار غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله اما
بيان بطلان اللازم فظاهر لتناهي المقدار بالضرورة واما الملازمة
فلان زيادة المقادير ونقصانها تابعان لزيادة الاقسام الموجودة
في الجسم فاذا كانت الاقسام الموجودة في الجسم بالفعل غير متناهية عند
وجب بالضرورة كون المقدار كذلك وتعذر النظام عن الوجه الاول
بالطفرة وهو ان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان
متناه فانه يقطع بعض الاجزاء ويتحرك على البعض الآخر كما ان النملة
مثلا يقطع مسافة بالطفر ببعض اجزائها الى البعض وعن الوجه الثاني
بالتداخل وهو ان قال لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي
المقدار وذلك لان الاجزاء تتداخل فيصير جزءان وازيد في حيز
واحد في قدره فلا يلزم بقاء النسبة المقدارية وهذان العذران
باطلان اما التداخل فسيجيء بيان بطلانه فيما بعد واما الطفرة فهي مع

مع شناعتها غير مفيدة فانا نعلم بالضرورة بطلانها فانه لا يعقل حركة
جسم من اول المسافة الى آخرها الا بعد مروره بالوسط قال
المبحث الثاني في تماثل الجواهر الاجسام متماثلة خلافا للنظام اقول
اتفق المعتبرون من الحكماء والمتكلمين على ان الاجسام متماثلة في الجسمية و
انما تختلف بعوارض تنضم اليها فتتميز اذ انها مختلفة والدليل على ذلك
ان المعقول من الجسم امر واحد مشترك في الجميع فان المعقول من الجسم
عند الحكماء هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم
وعند المتكلمين هو الطويل العريض العميق وهذا انما يصدق بمعنى واحد
على كل واحد من الاجسام فلو لم تكن متماثلة لما صدق حد واحد اذ المختلفات
لا يصدق عليها حد واحد بل ان اوردوا امر مشترك بينها كان مع التقسيم كقولنا
الحيوان اما ناطق او صاهل او ناهق والمراد بها الانسان والفرس والحمار
وذهب النظام الى ان طبيعة كل جسم تخالف طبيعة الجسم الآخر لاختلاف
خواصها كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة
وغير ذلك من الخواص وهو ضعيف فان ذلك يدل على اختلاف انواعها
لا على اختلاف المفهوم فقد توضيح والمراد بالابعاد الثلثة هو الطول
والعرض والعمق والمراد بتقاطعها هو ان يفرض كل واحد منها قاطعا
للآخر كما يفرض العرض قاطعا للطول والعمق قاطعا للطول والعرض مثال

ومثال ذلك هكذا ✳ وقد ظهر كيفية تقاطعها على زوايا قوائم وقد عرفت
معنى الزوايا القائمة قال وهي باقية اه اقول ذهب النظام الى
ان الاجسام غير باقية بل تتجدد آنا فآنا فينعدم الجسم ويوجد جسم آخر وهكذا
كالماء الجاري ينقضي منه جزء ثم يأتي جزء آخر وهو باطل فانا نعلم علما
ضروريا من غير شك بان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول
بعينه الذي شاهدناه في الزمن الثاني والعلم ضروري ان انا الذي كنت
بالامس وانما قال النظام بذلك لانه لما اعتقد ان الاجسام تنعدم قبل
القيامة والاعدام عنده ليس بالفاعل ولا بطريان الضد اذ الاجسام لا ضد لها
ضد ولا عدم قال بعدم بقائها وقالت معتزلة خوارزم ان هذا النقل عن
النظام غير صحيح بل انما قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء و
ذهب بعضهم الى انه لا يقول ببقائها واعتذر له بعضهم بان الاجسام
عنده النامية تزداد وتنقص بتحلل شيء من اجزائها مع اجزاء بدل
المتحلل وكذا الاجرام لم تكن باقية على حالة واحدة اللهم الا في سبب تكون
الجبال والوادي من انتقال الاجزاء من محل الى محل آخر فحصل لها انتقالات
بسبب الرطوبة واليبوسة الحادثتين فيحصل الزيادة المنتقل عنه لكن ذلك ليس
ابدا ويجب ان يقيد قول النظام في قوله بعينه بالجسم الجامد فان النامي يكذب
النقل فيه الحس اذا حكم انه هو بعينه بزيادة مقداره طولا والعرض قاطعا للعمق

قال ويستحيل عليها التداخل اه اقول التداخل اندراج الاجزاء بحيث
يصير حجمها اقل مما ينبغي لها وهو باطل فانا نعلم بالضرورة انا اذا ضممنا ذراعا
الى ذراع آخر صار ذراعين لا ذراعا واحدا وان لم يزد او الجزء على جزء
واحد وهو باطل قطعا وخالف فيه النظام وجوز التداخل على الاجزاء
الجسمية وقد عرفت السبب الداعي الى ذلك مع وجه لاعادته قال
ويجوز خلوها من جميع الاعراض الا الكون اقول ذهب المعتزلة والحكماء
وفخر الدين الرازي الى جواز خلو الاجسام عن الاعراض الا اللون وقيد
المحقق الطوسي بالمذوقة والمرئية والمشمومة وكذا ابن نوبخت قيد باللون
والطعم والرائحة وخالف الاشاعرة في ذلك وقالوا بامتناع خلوها عن
شيء من الاعراض واحتج المصنف على القول الاول بان الهواء جسم مع انه
لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا غير ذلك الا الكون فان الجسم لا بد له
من الحصول في المكان واورد عليه شيخنا بان الهواء حار رطب والحرارة
والبرودة والرطوبة من الاعراض فجعله الهواء دليلا على خلوها من جميع
الاعراض غير موجه واورد جدي ركن الدين الجرجاني على المعتزلة هذا
البحث بان قال ان ادعيتم جواز الخلو في كل واحد واحد من الاجسام فهو
مم ايضا لجواز ان يكون وجواز الخلو في البعض ان احتج لا يستلزم الخلو في
الكل لجواز ان يكون لخصوصية البعض مدخل فيه وان ادعيتم جواز الخلو في بعضها

بعضها كالهواء فهو مم ايضا لجواز ان يكون عدم الاحساس في الهواء
بالرائحة لا لاجل امتناع خلو كيفيته عن الهواء ويكون ذلك لانتفاء
الاحساس فانا نشاهد من دام على معالجة ذي الرائحة مدة لم يحس بها فكيف
من دام على المعالجة مدة العمر والسر في ذلك ان من شرط ادراك
الكيفية للمحسوس ان لا تكون الحاسة متكيفة بكيفيته فيمتنع الادراك لاجل
امتناع شرطه قلت ويرد ايضا ان عدم الاحساس في الهواء بالاعراض
المذكورة لا يقوم حجة على الاشاعرة فانهم جوزوا عدم الادراك
وان حصلت الشرائط لجواز توقفه عندهم على امر لم يحصل فلا بد من
تتميم الحجة من ابطال مذهبهم في هذا التجويز واحتجت الاشاعرة على قولهم
هنا بانه كما امتنع خلوها عن الكون فكذا يمتنع خلوها عن اللون قياسا
عليه وايضا يمتنع خلوها عن الاعراض القارة بعد الاتصاف بها فكذا قبل
الاتصاف قياسا عليه قال المص ان حجتهم ضعيفة وبيانه من وجهين اما
الاول فلان القياس مع وجود الجامع غير مفيد لليقين فكيف مع عدم
الجامع وهنا الجامع معدوم وايضا فالفرق حاصل فان الكون لا يعقل خلو
الجسم عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور جسم خاليا عنه واما
الثاني فلانا نمنع عدم جواز الخلو بعد الاتصاف سلمنا لكن الفرق حاصل فان
الجسم انما يمتنع خلوه عن الاعراض بعد الاتصاف لعدم طريان الضد واما قبل

وهي مرئية بواسطة اللون والضوء. متن وهي متناهية خلافاً للهند لأنه لولا ذلك لأمكن فرض
خطين غير متناهيين خارجين من نقطة واحدة كساقي مثلث فإن البعد بينهما يتزايد بتزايدهما فإذا كانا

غير متناهيين كان البعد بينهما غير متناه فيكون محصوراً بين حاصرين وهو باطل بالضرورة متن

الاختلاف فيه كذلك. قال: وهي مرئية أقول ذهب المتكلمون
إلى أن الأجسام مرئية واستدلوا على ذلك بأنا نرى شيئاً حاصلاً في الحيز
فإما أن يكون ذلك الشيء جسماً أو عرضاً لا جائز أن يكون عرضاً لامتناع
كون العرض حاصلاً في الحيز فبقي أن يكون جسماً وهو المطلوب وأما الحكماء فقالوا
لا يجوز أن تكون الأجسام مرئية بالذات ولذا لا ترى الهواء وإنما هي
بل هي مرئية بالعرض والمرئي بالذات هو اللون والضوء والمحقق الطوسي
والمصنف قالا هي مرئية بواسطة اللون والضوء أما اللون فإنه لو لم يكن لها
لون لما أمكن رؤيتها كالهواء وأما الضوء فلأن الجسم لا يشاهد في الظلمة
وهذا الحكم ضروري. قال: وهي متناهية خلافاً للهند أقول الأجسام
إما هي متناهية بمعنى أنها انتهت إلى حد لا يكون وراءه جسم أو غير متناهية
بمعنى أن كل جسم وراءه جسم وهكذا إلى غير النهاية فذهب حكماء الهند و
بعض الأقدمين إلى الثاني وذهب المحققون من الحكماء وغيرهم إلى الأول
واستدل المصنف عليه ببرهان ذكره الشيخ في الإشارات وغيره من الحكماء
وهو يتقرر بعدة أوجه أحدها جميع ما ذكره المصنف وهو أنه لو لم تكن الأجسام
متناهية لكانت غير متناهية وحينئذ يمكننا إخراج خطين من مركز الأرض كساقي
مثلث مارين إلى غير النهاية فلهما بعدان طوليان وبينهما بعد عرضي
ولا شك أن زيادة البعد العرضي بحسب تزايد الطوليين والبعد الطولي غير

غير متناه فيكون البعد العرضي غير متناه وهو محصور بين حاصرين وهما البعدان
الطوليان فيكون اللامتناهي محصوراً بين حاصرين وكل محصور بين حاصرين
متناه فيلزم أن يكون متناهياً وهو غير متناه هذا خلف وهو لازم على تقدير
أن تكون الأجسام غير متناهية فتكون متناهية وهو المطلوب وأورد عليه
على هذا الوجه بأنا لا نسلم أن البعد العرضي محصور بين حاصرين لأنه غير
متناه إذ كل بعد عرضي بعده بعد آخر عرضي إلى غير النهاية وثانيها
أن يفرض الخطان الخارجان من النقطة كساقي مثلث بعد انفراجهما عنها
وامتدادهما إلى غير النهاية فنسبة الانفراج كنسبة الذهاب والذهاب غير متناه
فالانفراج غير متناه ولا يمكن أن يقال قد يذهبان ويتناهى الانفراج
وإذا كان الانفراج غير متناه كان ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين
وهو محال وهذا فيه نظر أيضاً فإن اللازم من ذلك وجود انفراجات
غير متناهية لا تحقق واحد انفراج مناسب لساق ذلك الحد وهلم جراً إلى غير
النهاية وثالثها ما قرره المصنف في شرح النظم وهو يفتقر إلى تقريرات الأول
أن الأبعاد لو كانت غير متناهية لأمكن أن يفرض فيها خطان كساقي
مثلث يمتدان إلى غير النهاية الثاني أنه يمكن أن يفرض الأبعاد بين
الخطين تتزايد بقدر واحد من الزيادات إلى غير النهاية وذلك بأن يكون
البعد الأول ذراعاً والثاني يزيد عليه بنصف ذراع والثالث يزيد على الثاني

بكون الوسط لان الجسم الهوائي لا يصل الى الوسط الا بعد مروره على الاطراف
وحال مروره على الاطراف يكون الوسط خاليا قطعا فثبت الخلاء وهو المطلوب
الثاني لو لم يكن الخلاء متحققا للزم اما التداخل او الدور او حركة العالم
بجملته عند حركة البقة في الهواء والسمكة في اعماق الماء واللازم باقسامه
باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر اما التداخل فقد مضى
واما الدور فلما سياتي واما الثالث فبالحس فانه يدل على عدمه قطعا
واما بيان الملازمة فنقول اذا تحرك الجسم من مكانه الى مكان آخر
فالجسم الحاصل في المكان الثاني على ذلك التقدير ان بقي مع حاله لزم
التداخل وان لم يبق على حاله بل ينتقل عنه فاما ان ينتقل الى المكان
الاول او الى غيره فان كان الى الاول يلزم الدور لان حركة كل واحد
منهما موقوفة على حركة الآخر وان كان الى مكان آخر فينتقل الكلام الى ذلك
المكان ونقول فيه كما قلنا في الاول فيلزم اما التداخل او الدور ان
عاد والا فيلزم الانتقال الى مكان رابع ونقول فيه كما قلنا في سابقه
فيلزم حركة العالم عند حركة البقة واعترض الخصم عن الوجهين اما الاول
فقالوا لا نسلم ان السطح العالي يرتفع بدون السافل بل يرتفعان معا
فان السطحين اذا تلاقيا ملاقاة تامة كما ذكرتم لزم من انجذاب احدهما
انجذاب الآخر كالهواء المجذوب للماء بالمص واما الثاني فقالوا انما يلزم

ما ذكرتم من التداخل او الدور مع عدم تقدير التخلخل والتكاثف
والتخلخل هو زيادة مقدار الجسم من غير انتفاش ولا انضمام شيء اليه و
التكاثف هو نقصان مقدار الجسم من غير اندماج ولا نقصان شيء
منه فلهما جائزان على الاجسام الرقيقة واذا كان كذلك فنقول ان
الهواء الذي بين المتحرك وما اليه الحركة يتكاثف والذي فيه وبين
ما منه الحركة يتخلخل فلا يلزم الخلاء فيما منه الحركة ولا التداخل فيما اليه
الحركة واعلم ان الاعتذار مبني على ثبوت المادة المبني على عدم الجزء
الذي لا يتجزى ومع تقدير ثبوته لا يتم هذا الاعتذار قال وهي
حادثة لانها لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة اقول
هذه المسألة من المسائل الشريفة وعليها يبتني قواعد الاسلام وهي
المعركة العظمى بين المتكلمين والحكماء وقد اختلف آراء العقلاء في هذا
المقام فذهب ارسطو وثامسطيوس وابو نصر الفارابي وابو علي بن
سينا واتباعهم الى ان الاجسام السماوية قديمة بذواتها وصفاتها
الا الحركات والاوضاع فانها حادثة باشخاصها وان هيولى الاجسام
العنصرية قديمة بذواتها واما الصورة الجسمية والنوعية فحادثة وكذلك
الاعراض التابعة لها وذهب بعضهم وجميع الثنوية الى ان العالم
باسرها قديمة الذات محدثة الصفات واما ارباب الملل من المسلمين

واليهود والنصارى فذهبوا الى ان العالم بأسره محدث بالذات وبالزمان
ولما كان العالم عندهم منحصراً في الاجسام والاعراض بحثوا عن حدوثها
وقد استدل المصنف على حدوث الاجسام بمعنى ان وجودها مسبوق بالعدم
سبقاً بالزمان بانها لو لم تكن حادثة لكانت ازلية واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ لا واسطة بين الازلي والحادث
واما بطلان اللازم فلانها لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة
واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة فلان كل جسم
لا بد له من مكان فاما ان يكون لابثاً فيه او منتقلاً عنه فان كان لابثاً
فيه فهو الساكن وان كان منتقلاً عنه فهو المتحرك فقد ثبتت الملازمة
واما بطلان اللازم بقسميه فنقول اما بطلان كونه متحركاً فلان الحركة عبارة
عن حصول الجسم في حيز بعد ان كان في حيز آخر فماهيتها تستدعي المسبوقية
بالغير فيصدق قياس هكذا من الشكل الثاني الحركة مسبوقة بالغير ولا شيء
من الازلي بمسبوق بالغير ينتج لا شيء من الحركة بازلي فلو كان الجسم
متحركاً في الازل لزم اجتماع الازلية والحدوث في شيء واحد وهو محال
واما بطلان كونه ساكناً فلانه لو كان الجسم في الازل ساكناً لامتنعت الحركة
عليه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان السكون الازلي يستحيل
زواله لانه اما واجب لوجوده او ممكن لوجوده فان كان واجباً امتنع العدم عليه

عليه ظاهر وان كان ممكناً فلا بد ان يكون معلولاً لعلة موجبة دفعاً للدور
والتسلسل ومثل تلك العلة يجب ان تكون موجبة لان كل ما هو اثر المختار فهو
حادث كما سيأتي ولا شيء من الازلي بحادث فلا شيء من اثر المختار بازلي
نعم الغرض ان السكون ازلي فلا يكون اثر المختار فتكون تلك العلة
واجبة موجبة فيلزم من استمرار وجودها استمرار وجوده فلا يجوز عليه العدم
وهو المطلوب لان الازلي انما يستحيل عدمه اذا كان وجودياً لا مطلقاً فان
عدم الحوادث ازلي عندكم وقد زال قلنا فنقول السكون عدمي لانه عدم
الحركة فيجوز زواله فلا يتم المطلوب لانا نقول ان السكون امر وجودي
كما سيأتي بيانه فيتم المطلوب واما بطلان كونه ساكناً فلان الحركة جائزة على
جميع الاجسام اما الفلكيات فحركتها ظاهرة فانا نشاهد حركات الكواكب
وحركة الشمس من المشرق الى المغرب واما العنصريات فلانها اما بسائط
وهي العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار او مركبات
وهي المعدن والنبات والحيوان وكل واحد منها يجوز عليه الحركة اما
المركبات فظاهر واما البسائط فلان كل واحد منها يلاقي بما فوقه بمحدبه
وما تحته بمقعره والبسيط هو الذي تكون طبيعته واحدة فيصدق ما صح على
بعض منه صح على البعض الآخر وقد صح على كل واحد من هذه البسائط ملاقاة
للذي فوقه بمحدبه فيصح ايضاً ان يلاقي ما تحته بذلك المحدب وبمقعره ما فوقه

والسكون وهو الحصول وإلا لم يكن بسيطا والغرض أنه بسيط هف وذلك إنما يكون بالحركة
والانقلاب فقد صحت الحركة على كل واحد من جزئه انبساطا وإذا صحت
الحركة على جميع الأجسام عدم السكون عنه يكون أزليا فيكون حادثا هو
المط فقد بان بطلان اللازم بعينه فيبطل الملزوم أعني كون الأجسام أزلية
عند عدم أزليته فيكون حادثة وهو المط ولما لم يكن الأعراض مستغنية
عن الأجسام كانت حادثة أيضا لأن المفتقر إلى الحادث أولى بأن يكون
حادثا فثبت حدوث العالم لما عرفت من انحصاره في الأعراض والأجسام
عند المتكلمين وقد بان لك حدوثهما قال المبحث الثالث في أحكام خاصة
للأعراض وهي ستة عشر أقول لما فرغ من أحكام مختصة بالجواهر شرع في
الأحكام المختصة بالأعراض فابتدأ منها بالكون لكونه لازما لجميع الأجسام
لا يتصور جسم خاليا عنه وفيه مسائل الأولى أن الكون يسميه الحكيم أينا وعرفه
المص بأنه حصول الجسم في الحيز وفيه نظر فإنه يخرج عنه حصول الخط والسطح في
الحيز فكان المناسب أن يقال هو الحصول في الحيز والكون مغاير للجسم لأنه
يتبدل ويتغير والجسم باق لا يتغير ولا يتبدل وما يتبدل ويتغير غير ما لا يتبدل
ولا يتغير فالكون مغاير للجسم وهل هذا الحصول معلل بمعنى أم لا ذهب أبو هاشم
إلى أن حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وذهب المحققون كأبي الحسين وأتباعه
إلى نفيه وهو الحق وتحقيق ذلك في المطولات الثانية في المكان والحيز وهما لفظان

مترادفان في التحقيق لمعنى واحد وبعضهم فرق بينهما بأن الحيز هو ما يشغله
الجسم من سائر أقطاره والمكان ما عليه اعتماده واستقلاله كالقرص الموضوع
على رأس السنان فإن الفراغ المحيط به حيزه ورأس السنان الذي اعتماده
عليه مكانه والتحقيق هو الأول والنزاع لفظي واختلف الحكماء والمتكلمون في وجود
المكان أولا ثم في ماهيته ثانيا أما الأول فقد نفاه قوم غير محققين وهو خطأ
فإن بديهة العقل تشهد بأن الجسم ينتقل من مكان إلى آخر ومن جهة إلى
أخرى والانتقال من العدم إلى العدم محال وأيضا فإنا نحكم قطعا بنقله
مع بقاء الجسم بأعراضه ولوازمه فلا بد من شيء ينتقل عنه وإليه وليس هو الجسم
بالضرورة ولا جزء الجسم لأن الجزء ينتقل بانتقال الكل فيكون خارجا عنه
فيكون موجودا وهو المطلوب وأما الثاني فقال المتكلمون هو الفراغ المتوهم
الذي تشغله الأجسام بالحصول فيه وقال أفلاطون هو البعد المفطور وقريب
منه تفسير المتكلمين لكن البعد عند أفلاطون موجود مجرد ينفذ فيه الجسم وعند المتكلمين
مفروض وقال أرسطو وأتباعه إنه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي ويرد على هذا المحدد للجهات فإنه ليس له مكان
على هذا التفسير مع أنه جسم وكل جسم لا بد له من مكان واختار المحقق الطوسي
وأبو البركات مذهب أفلاطون وحققه المص والذي يدل على ذلك أن المعقول
من المكان ليس إلا البعد فإنا إذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الأبعاد

التي يحيط بها جرم الكون بحيث لو ابطل شغلها بجملتها ثم ان الذين قالوا بالخلاء وصف بالخلاء
والفراغ والموصوف بها هو المكان فيكون المكان هو البعد ولا يخفى ان
الامارات المشهورة في المكان من كونه منتقلا عنه واليه وكونه مساويا للمتمكن و
مناسبا له في اقطاره الثلثة وكونه متعاقبا عليه وغير ذلك انما تنطبق على كون البعد
هو المكان حتى ان بعض المتاخرين بذلك حكم بان هذا الحكم نظري مركوز في
العقل بانه يذهب الى ثبوت الخلاء واختياره لتعريف المكان بقوله البعد المفطور
يستلزم القول بالخلاء فانه لا يتصور الفطر الا لموجود يتحقق اثبات قيام الكون
اعلم انه جنس تحته انواع اربعة على المشهور بين المتكلمين احدها الحركة وتحرير
الكلام في تعريفها ان نقول اذا تحرك الجسم من حيز الى اخر فلا شك ان هناك
امورا اربعة الاول الحصول في الحيز الثاني الانتقال اليه الثالث زواله
عن محاذات جسم الى محاذات اخر الرابع محاذاته جسم اخر فالمتكلمون جعلوا اسم
الحركة للاول وعرفوها بانها الحصول الاول في المكان الثاني فلو ان الجسم
حال حصوله في المكان الاول غير متحرك وليس بين الاول والثاني زمان فان
الحركة هي الحصول في المكان الثاني والحكماء جعلوا اسم الحركة للمعنى الثاني وهو
نفس الانتقال وعرفوها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وبيانه
ان كل صفة غير ثابتة للذات مع امكان ثبوتها لها فان كانت الذات حين هي
موصوفة متكيفة بالصفة بالقوة وحصول تلك الصفة كمال للذات وحيث تنتقل في الجسم اذا

واذا كان حاصلا في المكان الاول فان حصوله في المكان الثاني ممكن وغير
ثابت له فهو كمال له بالقوة وهو فيه لا يمكن الا بانتقاله عن المكان
الاول وقطعه لمسافة عنه وذلك الانتقال معدوم عنه ممكن له كمال الجسم
ايضا لكن الانتقال الذي هو الحركة اسبق الكمالين فانه يحصل في المكان الثاني
فالحركة اذا كمال اول وبعض المتاخرين جعل الحركة للمعنى الثالث وهو ضعيف
لان زواله عن المحاذات ليس مقصودا بالذات للمتحرك بل هو شيء يحصل
بالعرض وثانيها السكون وعرفوه المتكلمون بانه الحصول في حيز واحد اكثر
من زمان واحد ان ثبت هذا انما يتم لو كان الزمان متجزيا وهو ممنوع فقد انها
مبني على ثبوت الجزء وقد تقدم واما الحكماء فقد جعلوه عدم الحركة لا مطلقا
فان العرض لا يسمى ساكنا والمجرد ايضا لا يسمى ساكنا بل عما من شانه ان
يتحرك فالتقابل بينه وبين الحركة على الاول تقابل التضاد وعلى الثاني
تقابل العدم والملكة وثالثها الاجتماع وهو حصول الجوهرين في حيزين
بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث ورابعها الافتراق وهو حصول الجوهرين
في حيزين بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث سؤال ان من شرط الانواع
الداخلة تحت جنس واحد ان تكون متباينة بحيث لا يجتمع بعضها مع بعض
كالانسان والفرس الداخلين تحت الحيوان والانواع ههنا للكون ليست
كذلك اذ قد يجتمع بعضها مع بعض فان الاجتماع يصدق مع الحركة ومع السكون

وكذا الافتراق جواب، وذكره انما تأتي في الانواع الحقيقية والانواع
المتخالفة فيجوز اجتماع بعضها مع بعض كالجسم النامي والحيوان الداخلين
تحت الجسم المشتركة في احكام هذه الانواع الاربعة الا انها امور
وجودية اي العدم ليس معتبرا فيها ولا جزء مفهومها وهو ظاهر من تعريفاتها
المذكورة فان الحصول المشترك بينها ثبوتي وكذا الفصول المميزة وهو
ما وجدناه من بيان كون السكون وجوديا اثنا في ان هذه منها ما هو متناول
لحركتين الى فوق او تحت وسكونين في التحت او في جهة من الجهات وكذا
الاجتماع والافتراق ومنها ما هو يتناول لحركتين احديهما الى فوق والاخرى
الى تحت الثالث انها تدرك بالبصر وقد اختلف المتكلمون ههنا فمن قال ان
الحصول معلل بمعنى قال انها غير مرئية ومن قال انه نفس الحصول قال انه
مرئية واما الحكماء فقالوا انها مرئية بواسطة رؤية الالوان والاضواء الا انها
واختاره المص اما الثاني فانه لو لم يكن محلها ذا لون لما ادرك كالهواء وثانيا
الضوء فانه لو كان هناك جسم في الظلمة وهو يتحرك لم نشاهده وهو ظاهر
قال الثاني اللون وهو جنس تحته انواع من الاعراض المشتركة في اللون
وهو من المدركات بحس البصر فلا يفتقر الى التعريف وقد ذهب قوم من الاوائل
غير محققين الى ان الالوان لا حقيقة لها في الخارج بل البياض يتخيل من مخالطة
الهواء للاجسام الشفافة والسواد يتخيل من كثافة اجزاء الجسم وعدم غور الضوء

الضوء فيه والحق المتفقون على بطلان قولهم فانه مكابرة في الضروريات
واثبت قوم السواد خاصة دون البياض والمحققون من الاوائل اثبتوا
السواد والبياض اصلين بسيطين والبواقي من الالوان مركبة منهما بحسب
الزيادة والنقصان وقال آخرون اصول الالوان اي بسائطها خمسة
السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي مركبة منها وبه قال
ابو هاشم ونفى قوم الصفرة من البين وقال انها مركبة من الحمرة والبياض
قال المص في المنهج ان بساطة هذه الالوان وتركبها مما لا يمكن الاطلاع
عليه فان الادلة الرقت اما الذين نفوا البياض فيثبتوا الكيفية المحسوسة بما
الهواء المتخلل الضوء الى الاجزاء الشفافة صغارا جدا فتقع على سطوحها وينعكس من
بعضها الى بعض فيتخيل البياض وليس به وشرها في الزجاج المسحوق فانه
قبل سحقه ليس بابيض فاذا انسحق ابيض وكذا زبد البحر والثلج ومنها الخلاط
فان الحس بالبياض لا باعتبار مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة للاجسام فان بياض
البيض قبل سلقه شفاف وتخالطه الهواء مع انه لا يحس فيه بياض ثم بعد
سلقه يخرج الهواء منه ويكثف ويرى له بياض ان قلت لم لا يجوز ان يكون
حال سلقه تحلل بعض اجزائه الهوائية وتدخل من الرطوبات وتخالطه فيحدث البياض
قلت لو كان كذلك لكان بعد السلق اخف لتحلل اجزائه منه والامر بالعكس
فانه بعد سلقه يثقل قال والضوء كيفية يكون الجسم اه اقول وذهب قوم

الى ان الضوء جسم ينفصل من الاجسام ويتحرك كالضوء المنفصل من الكواكب
وهو خطأ فانه لو كان جسمًا لكان اما محسوسًا او غير محسوس والثاني باطل
لان الضوء محسوس قطعًا وكذا الاول ايضًا باطل لانه كان يجب ان يستر
ما تحته فيكون الاكثر ضوءًا اكثر خفاءً والامر بعكس ذلك بل الحق انه عرض
وهو محسوس بحس البصر فلا يفتقر الى التعريف وما قيل فيه لا يعلم انه تعريف
بل شرط لا يعلم انه كيفية يكون الجسم بها ظاهرًا فان كان هذا الظهور للشيء
من ذاته كالشمس والنار سمي ضوءًا وان كان مستفادًا من الغير كالبدر المستنير
بضوء الشمس سمي نورًا والترفرف الذي يشبه من ذاته يسمى شعاعًا والترفرف
الذي على الشيء من غيره يسمى بريقًا كالمرآة وهل الضوء شرط وجود اللون
او رؤيته المتقدمون على الثاني وابو علي بن سينا ذهب الى الاول واحتج
عليه بانا لا نحس بالالوان في الظلمة فعدم الاحساس بها اما لعدمها وهو الحق
او لمانعة الظلمة عن الاحساس وهو باطل بوجهين الاول ان الظلمة عدم
ولا شيء من العدم بمانع الثاني لو كانت الظلمة مانعة من الابصار لمنعت
من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلًا وليس كذلك والجواب
انه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط الابصار لا الالوان فلا يرى عند عدم
الضوء بسبب فقدان الشرط لا بسبب المانع والبعيد عن النار الجالس
في الظلمة انما رأى القريب منها لوجود شرط الرؤية وهو وقوع الضوء عليه

ثم هو ان سلم انه لو كان توسط الضوء شرطًا لوجود اللون لرأى
عند انعدام الماء كما في الظلمة لتوسط الضوء وفي هذا العكس نظر واما الظلمة
فقال قوم من الاشاعرة انها صفة وجودية وهو خطأ والا لما رأى
الجالس في الظلمة الجالس في الضوء لحصول الظلمة بينهما والحق انها عدم الضوء
لا مطلقًا بل عما من شانه ان يكون مضيئًا فالمجرد ليس بمظلم اذ ليس من
شانه الاضاءة فالتقابل بينها وبين الظلمة على الاول تقابل الضدين
وعلى الثاني تقابل العدم والملكة فانها عدم وجود الضوء. قال الثالث
الطعوم اه اقول الطعم كيفية مدركة بالذائقة ومادته اما جسم لطيف
او كثيف او معتدل بينهما والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او الكيفية
المتوسطة بينهما فيحصل من ضرب الثلثة في مثلها تسعة انواع فالحرارة ثلثة
وهو الحرافة ان فعلت في اللطيف والمرارة ان فعلت في الكثيف والملوحة
ان فعلت في المعتدل وللبرودة ثلثة اخرى وهي الحموضة ان فعلت في اللطيف
والعفوصة ان فعلت في الكثيف والقبض ان فعلت في المعتدل وللمتوسط
بينهما ثلثة اخرى وهي الدسومة ان فعلت في اللطيف والحلاوة ان فعلت
في الكثيف والتفاهة ان فعلت في المعتدل والتفاهة تقع بالاشتراك
على معنيين متغايرين احدهما ما لا طعم له وثانيهما ما له طعم في الحقيقة لكن لا
يحس بطعمه لانه لشدة كثافته لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس

فانه لا يحصل منه شيء لصورته بحيث يدركه اللسان بل اذا اتصل في اجزائه
بتحليلها وتلطيفها احس منه بطعم وهذا الثالث في حد الاعداد وفي الطعوم لا الاول
فانه عدم والطعم موجود والحصار الطعوم في هذه التسعة غير يقيني فانه لا برهان
يدل عليه فان كثيرا من الطعوم لا يدخل تحت هذه التسعة مع ان النقض موجود
فيما ذكروه من بيان الفعل والقبول فان الكافور قد زعموا انه بارد والعسل
حلو مع انه حار والزيت دسم مع انه حار الى غير ذلك من النقوض ثم ان
القائلين بالحصار في التسعة ذهب بعضهم الى ان ثمانية منها بسائط وهي الحلاوة
والحموضة والمرارة والملوحة والحرافة والبواقي مركبة منها وفيه نظر ثم ان الجسم
بالنسبة الى الطعم اما ان لا يكون موجودا فالشيء منه كالهواء او يوصف بواحد
لا غير ككثير من الاجسام او بطعمين كالمرارة والقبض في الحضض ويسمى بشاعة
والحضض بضم الضاد الاولى هو نوع من الاشنان وكذا المرارة والملوحة
في السبخة وتسمى زعوقة او بثلثة طعوم كالحرافة والمرارة والقبض في الباذنجان
اذا كانت بحرارته عتيقة قال الرابع الروايح وليس لانواعها اسماء
اقول من الاعراض العامة الروايح وهي كيفيات تدرك بالشم وسنحقق
ماهيته فيما بعد والرايحة جنس لانواع كثيرة لكن ليس لتلك الانواع
اسماء بازائها فانه لا يجب ان يوضع لكل معنى لفظ والا لزم عدم تناهي
الالفاظ اذ المعاني غير متناهية وتعقيبه في الاصول بل انما تستند الى ...

وانما يحصل منها من وجوه الاول باعتبار ملايمتها للمزاج ومنافرتها له
فيقال للملايم رايحة طيبة ولغيره رايحة خبيثة او منتنة والملايمة والمنافرة
امور اضافية تختلف بحسب اختلاف المنسوب اليه بحيث يكون الشيء طيبا بالنسبة
الى شخص دون آخر الثاني من جهة طعوم تضاف اليها فان بعض الروايح
قد يحصل له طعم حلو فيقال رايحة حلوة وطعم حامض فيقال رايحة حامضة الثالث من
جهة محلها كما يقال رايحة المسك ورايحة الكافور وقيل لا يكون ثم
حاجة الى الرائحة واختلف في كيفية وصول هذه الروايح الى القوة الشامة فقال
بعضهم بتحلل شيء من اجزاء ذي الرايحة ثم يخالط الهواء المنتقل الى القوة الشامة
كما في التبخير وفيه نظر اذ لو كان بالتحلل لزم من ذلك انعدام الجسم عند تواتر ادراكه
لاشتغال اجزائه المخالطة للهواء وقيل بانفعال الهواء المتوسط بين ذي
الرايحة والخيشوم بكيفية ذي الرايحة كما في المسك وغيره فان الهواء المحيط به
يتكيف برايحته للطف الهواء وسرعة انفعاله عن الملاقي له ثم ينقلب بهواء
اخر مجاور له وهكذا وكذا الكلام في التبخير لكن تحلل الاجزاء سبب في هذا
التكيف [illegible] بحيث يتحقق لزوم ما ذكرنا من الفساد قال
الخامس الحرارة والبرودة اقول هما من اظهر المحسوسات ولظهورهما فلا
يفتقران الى التعريف لما عرفت اذ الحاصل بالحس اظهر من الحاصل بالتعريف ولا
متساويان تميزهما عن غير الملموس كالمبصرات والمسموعات [illegible]

عن الحرارتين فانهما لا تتضادان لانهما كانتا الحرارة والبرودة متضادتين
لا يطلق في تعريف الضد وفيهما كما سيأتي اما المشهوري فظاهر اذ لا يتعاقبان في محل
واحد واما الحقيقي فانهما كذلك مع غاية البعد بينهما وهذا مذهب المحققين وبعضهم
جعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو راي من جعل البرودة عدم الحرارة
كما سيجيء بيان غلطه ولكل واحد منهما حكم لا يحق بها اما الحرارة فمن فعلها جمع
المتجانسات وتفريق المختلفات وذلك لان من شأنها احداث الخفة
والميل الى الصاعد فالالطف فالالطف فاذا اثرت الحرارة في الجسم المركب
الذي هو غير شديد الالتحام كبدن الحيوان مثلا فانها تحلل اجزاءه وتصعد
الالطف فالالطف بحيث يتصل كل جزء بما يشاكله فقد حصل تفريق المختلفات
وجمع المتماثلات بما قلنا من الانفصال واما اذا كان شديد الالتحام
فاما ان يكون لطيفه او كثيفه قريبين من الاعتدال لما بينهما من التمازج
والتلازم كما في الذهب فيتعذر سيلانا ودورانا او يكون احدهما اغلب فان كان (تبخيرا)
الكثيف اغلب لا في الغاية اثرت تليينا كما في الحديد وان كان اللطيف اغلب اثرت
تصعيدا بالكلية اذا كانت قوية واما البرودة فحكمها بخلاف ذلك ثم الحرارة
جنس لانواع كثيرة منها الحرارة المحسوسة من النار ومنها الحرارة الغريزية
التي هي شرط في الحيوة ومناسبة لها واختلف فقيل هي الحرارة المحسوسة وهي (فيهام)
الحرارة النارية في بدن الحيوان اذا بلغ قطعة الى الاعتدال وقيل بل هي غيرها

غيرها لان المحسوسة المفردة في الحيوان هي شرط فيها مناسب لها ومنها الحرارة
المنبعثة عن الكواكب كالحرارة الشمسية ومنها الحرارة التي تكون ظهور كيفيتها من
محلها مشروطا بملاقاة بدن الحيوان كحرارة الادوية ومنها الحرارة الحادثة
عن الحركة ومنها الحرارة الحادثة عن الحمى قوله ومن جعل اه اي بعضهم جعل
البرودة عدم الحرارة وهو غلط فان البرودة محسوسة ولا شيء من العدم
بمحسوس ينتج من الشكل الثاني لا شيء من البرودة بعدم اما الصغرى فلانا
نحس من الماء بكيفية زائدة على عدم الحرارة كما في برودة الثلج وهو ظاهر
واما الكبرى فلان الحس انما يدرك ما يلاقيه او يقابله ولا ملاقاة ولا
مقابلة بين الموجود والمعدوم قال الرطوبة واليبوسة اه اقول
انهما كيفيتان اوليان من المحسوسات بحس اللمس واما تضادهما فظاهر وبعض
الاوائل فسر الرطوبة بعدم الممانعة فيلزم منه ان يكون بينهما عدم وملكة واختلف في
تفسيرها فقال ابو علي بن سينا الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال
لموضوعها بهيئة الموضوع في الاناء المربع فانه يصير الماء مربعا بشكله
فاذا اورده الى اناء مثلث صار مثلثا من غير صعوبة في ذلك واليبوسة
كيفية تقتضي عسر قبول الاشكال لموضوعها كالحجر فاذا اردنا جعله
مثلثا احتجنا الى عسر في نحته وجعله على ذلك الشكل وكذا اذا اردنا بعد
ذلك جعله آخر وفيه نظر لانه لا يلزم ان عسر قبول الاشكال في الحجر لليبوسة

ولم لا يجوز ان يكون للصورة التركيبية مع انا نقول لو كان البصر في الجمر
ببصريته لوجدنا وجدت وليس كذلك فان من الاجسام البسيطة ما يتخلل
الاشكال بسهولة مع كونه يابسا كالنار وفسر بعضهم الرطوبة بما يقتضي سهولة
الالتصاق وسهولة الانفصال فعلى هذا يكون العسل رطبا فيكون ارطب
من الماء وهو خلاف ما اجمع عليه المحققون اجاب بعضهم بان العسل وان
كان سهل الالتصاق لكنه عسر الانفصال وقيل الرطوبة هي البلة التي
تنتشر على سطح الممسوس فعلى هذا الهواء غير رطب والتحقيق يقتضي ان يعني
الكيفيتين من الامور المحسوسة وقد عرفت انها لا تفتقر الى تعريف فلذا
ان قصدوا التعريف فهو خطاء ويرد عليهم ما ذكرناه من النقض والا فهو ذكر
لبعض خواصها واحكامها فلا يكون جامعا مطردا قال والرابع الصوت
اقول من الاعراض المحسوسة بحس السمع الصوت وحيث انه محسوس
لا يفتقر الى تعريف وذهب النظام الى انه جوهر ينقطع بالحركة وهو خطاء
فان الجوهر يدرك باللمس ولا شيء من الصوت يدرك باللمس فلا شيء من
الجوهر بصوت وينعكس الى لا شيء من الصوت بجوهر وذهب بعضهم الى انه
عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع والقرع وبعضهم قال
انه نفس القلع والقرع وكلاهما فاسد لان التموج والقلع والقرع
يدرك بالبصر ولا شيء من الصوت يدرك بالبصر فلا شيء من ذلك بصوت

بصوت وسبب حصوله الاقرب سبب الشيء مكان ذلك الشيء والتحقيق انه
عرض مسموع يحدث من التموج الحاصل في الهواء الذي سببه القرع
او القلع والقرع هو امساك عنيف والقلع تفريق عنيف وبيانه انه اذا
حصل بين الجسمين المتقارعين مقارعة انفلت من بينهما هواء فيعدم لذلك
الهواء هواء آخر وهكذا حتى يصل ذلك التموج الى سطح الصماخ ويدركه
الحس السامع ومثال التموج في المشاهدة التموج الذي يحصل في الماء اذا
وقع في الماء حجر او شيء له مقاومة فالسبب القريب هو التموج والبعيد هو
القرع او القلع وكذلك الصدا فانه اذا وصل التموج الى جسم صلب
املس وذلك الهواء الى خلف على شكله الذي كان عليه اولا فتدركه
السامعة واعلم ان الصوت هل هو موجود في الخارج قبل وصوله الى القوة
السامعة او موجود في القوة السامعة لا غير عند وصول التموج اليها الحق
الاول وذهب قوم الى الثاني وهو خطأ لانه لو كان كما ذكروا لما ادركنا
جهته حتى ندرك جهته قطعا بيان الملازمة انه اذا كان ادراكه او حدوثه
انما هو عند قاة الحاسة ولا يكون للجهة تعلق بادراك جهته كما في اللمس
فانه لما كان ادراكنا عند الملاقات لم يحصل لنا شعور بجهة الملمس
انما ادركنا الجهة في الصوت لان القرع الذي هو سببه حصل في تلك
الجهة المقابلة السامعة قلنا هذا باطل فانا لو شددنا احد الاذنين

التي هي مشابهة للقرع لا دورانا فيه الصوت بالاذن اليمنى وهو قائم
بالهواء لانه لو لم يكن موجودا في الهواء لما مال بهبوب الرياح كالمؤذن
على المنارة فانه يسمع صوته من جهة دون اخرى لما تميل الرياح اليها اي
الجهة التي يسمع منها اذا عرفت هذا فاعلم انه غير باق بالضرورة بل يبقى
زمانا واحدا ومدة لعدم علته لا لذاته والا لكان ممتنعا فصل الحروف
اختلف المتكلمون والحكماء في الحرف فالمتكلمون لما منعوا من قيام العرض
بالعرض منعوا من كون الحرف هيئة عارضة للصوت بل جعلوه من جنس
الصوت وقسما منه والحكماء لما جوزوا قيام العرض بعرض اخر وهو الحق
عرفوه بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله قوله يتميز بها
عن صوت اخر يخرج الهيئة العارضة للصوت ولا يتميز بها عن صوت اخر
كالهيئات المتاخرة وقولنا عارضة للصوت يخرج به عن هيئة عارضة
لغيره من الاعراض كالسرعة والبطء العارضة للحركة وكالهيئات العارضة
للاجسام وقوله يتميز بها عن صوت اخر مثله تميزا في المسموع يخرج به ما يحصل به
التمييز من الهيئات العارضة في الصوت لكن لا في المسموع بل اما في الطبع
لكون صوت طيبا والاخر غير طيب وفي الكم لكون احد الصوتين طويلا
والاخر قصيرا فان ذلك يفيد التمييز لكن في الطبع والمقدار ثم الحرف
وبيان كون الحرف هيئة ان الهواء الداخل الى القلب ترويح القلب قبل دخوله

وصوله الى القلب يدخل الى الرئة ليتعدل فيها بحيث يكون قريبا من مزاج
القلب ثم يدخل الى القلب بعد ذلك فيتروح بحرارة القلب فيصير كدرا على
القلب فيتنفسه ليدخل بدله غيره فيدخل عليه غيره فيدخل عليه غيره الى الرئة
ثم كان اولا الى الرئة تدفعه ايضا فيحصل غيره فيخرج فيحصل بينه
وبين الحنجرة مقارعة ومقاومة لصلابة الحنجرة فيحدث الصوت ثم انه
يصل الى المخارج المعهودة فيعرض له التقطيع عند كل واحد منها فيحصل
له هيئة مع حدة ثابتة هي الحرف ثم الحرف اما مصوت وهو حروف المد
واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها
من الحركات المجانسة لها كالفتحة للالف والضمة للواو والكسرة للياء
لها وهو وهي. هذه الثلاثة لا يمكن الابتداء بها في حركة اما لانها
ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن واما صامت وهو ما عداها من باقي حروف
التهجي كالباء والجيم والدال والزاء وهذه يمكن الابتداء بها قال
اي من الاعتمادات اقول هذا القسم اعني الاعتماد يسميه الحكيم ميلا
ويوجد في الحس كما هو فانك تحس في الزق المنفوخ تحت الماء مدافعة
الى فوق وفي الحجر الواقع في الهواء مدافعة الى تحت وهو غير الحركة
لانها تعدم والمدافعة باقية وهو غير الطبيعة ايضا فانها موجودة في
غير وقت المدافعة وعرفه بعضهم بانه كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من

الجهات اما بالطبع كالزق المنفوخ المندفع الى فوق والحجر المدفوع
الى تحت واما بالقسر كالحجر المرمي الى جهة الفوق كما حذف صاعدا واما
بالارادة كالحركة الحيوانية وينقسم الى اللازم وهو ما كان طبيعيا كالثقل
والخفة اللذين في الحجر والزق الى التحت والفوق والى المجتلب وهو
ما كان قسريا او اراديا الى الجهات الاربع فقلما والانواع اي
انواع الاعتمادات ستة وذلك بحسب تعدد الجهات فانها ستة لان
الجسم له ابعاد ثلثة طول وعرض وعمق ولكل واحد منها طرفان فالجهات
في ثلثة ستة وهي فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وقدام فالطبيعي منها
هو الفوق والتحت والباقي غير طبيعي فالاعتماد ايضا ينقسم الى ستة
اقسام كما قلنا ميل فوق وتحت وغير ذلك وهو باق لان الجسم اذا
حصل في حيزه سكن ولو كان فيه ميل لم يمكن ان يثبت يمنع ذلك في
الاعتماد اللازم اي الطبيعي فان السكون فيه يجوز ان يكون لمعارض
لا لعدم الميل اما في المجتلب فصحيح فانه لا يجب حصول الجسم في جهة
من الاربع ولا انتقاله عنها فيكون الضمير في قول المصنف عائدا الى
المجتلب وقت الجسم اذا وصل الى حيزه الطبيعي لا يجوز ان يكون له غير ميل
ولا لان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وهو محال او ميل اليه ولا
لكان تحصيلا للحاصل وفي هذا النظر فان فقدان الميل حالة هذه اعني

فوق وتحت

اعني كونه في حيزه الطبيعي لا يدل على عدمه اذ هو اللازم للطبيعة ولذلك
لو اخرجناه منه عاد اليه فيكون باقيا لكن في جعل الضمير في كلام المصنف
وهو غير باق عائدا الى الميل المجتلب تعسف قال الثالث التأليف اه
اقول التأليف عرض يقتضي صعوبة تفكيك الاجزاء وسهولتها واثبته
ابو هاشم وابو جعفر الطوسي لان بعض الاجسام يصعب تفكيكه كالحديد
مثلا وبعضها يسهل تفكيكه كالماء والدهن مثلا لا اختلاف بالصعب تفكيكه
بعرض يقتضي الصعوبة لم يكن اولى بها من ضدها ولا اولى بها من غيره
من الاجسام قال انه يقوم بمحلين لا غير لانه اما ان يكون قائما بجزء
واحد او بجزئين او باكثر لا جائز ان يقوم بجزء واحد اذ الجزء الواحد
لا تأليف فيه ولا جائز ان يقوم باكثر من جزئين والا لجاز ان يقوم
بالجبل العظيم تأليف واحد لعدم اولوية عدد من عدد ولو كان كذلك
لزم اذا اخذنا جزءا واحدا من الجبل العظيم انفكاك الجبل كله لعدم
التأليف بعدم بعض محله فيسهل تفريق الباقي وهو معلوم البطلان
فبقي ان يكون قائما بجزئين وهو المطلوب والمحققون من المتكلمين جاروا
وجود عرض واحد في محلين لما استحال وجود جسم واحد في مكانين و
امكان جوازه حلول عرض واحد في محل واحد منقسم كالوحدة القائمة
بالعشرة والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحيوة

القائمة بالبنية المنقسمة الى الاعضاء، وفي التحقيق هو قيام عرض واحد حقيقي
بمحل واحد لكنه منقسم واعلم ان قول ابي هاشم ضعيف لجواز استناد
صحة التفكيك الى الله الفاعل المختار او الى اعراض قائمة بمحال تتجاور
وما ذكره من الحجة ركيك فان التأليف القائم باحد الجزئين هو التأليف
القائم بالآخر فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو باطل كما عرفت
وفيه نظر لجواز قيامه بمجموعهما لا ان يقوم بكل منهما على حدته فلا يلزم ما
ذكرتم قال العاشر الفناء الخ اقول ذهب الجبائيان الى ان
الجواهر باقية فعدمها ليس لذاتها والا لكانت ممتنعة فلا توجد ولا بالفاعل
لان الفاعل شانه التأثير لا عدمه ولا لعدم المؤثر فيها لان الباقي
مستغن عنده عن الفاعل مع بقائه ولا لانتفاء شرطه لان الشرط ان
كان جوهرا لزم الترجيح بلا مرجح اذ الجواهر متساوية في الجوهرية وان
كان عرضا لزم الدور اذ العرض مشروط بوجود الجوهر فلو كان شرطا
له دار فتعين ان يكون لطريان الضد وذلك الضد عرض هو الفناء فاذا
اوجده الله تعالى عدمت الجواهر وهو غير باق والا لافتقر الى ضد آخر
وتسلسل وليس في محل اذ الضد لا يكون مع ضده ثم اختلف فذهب ابو علي
الى ان الفناء يتعدد بتعدد الجواهر وذهب ابو هاشم الى ان فناء واحدا
يكفي في عدم الجواهر كلها وهذه المقدمات كلها ممنوعة اما الاولى فلجواز

فلجواز استناد الانعدام الى الفاعل كما استند الايجاد اليه واما الثانية
فلا نسلم انه وجود عرض لا في محل واما الثالثة فلان عدمه في الآن الثاني
ان كان لضد آخر تسلسل وان كان لذاته كان ممتنعا فيستحيل وجوده
واما الرابعة فلان عدم احد الضدين بالآخر ليس اولى من العكس الا انهما
متساويان في القوة متساويان ولهذا لما كانا ضدين قال الحادي عشر
الحيوة وهي عرض الخ اقول عرف المصنف الحيوة بانها عرض يحل
الجسم المركب على بنية مخصوصة فالعرض جنس شامل لجميع الاعراض وقوله
يحل الجسم يخرج به عرض يحل الخط والسطح وقوله المركب يخرج به الجسم
البسيط وقوله على بنية مخصوصة يريد به ان تلك الاجزاء ينبغي ان يكون
بينها فعل وانفعال بحيث يحصل بينها مزاج وقوله يصح معها تلك
الذات بمقارنتها صحة القدرة والعلم ليس من تمام التعريف بل حكم
من احكام الحيوة ولا يلزم الدور هاهنا لان الاولى ذهب بعض الاوائل
الى ان الحيوة هي عبارة عن اعتدال المزاج وبعضهم الى انها قوة
الحس والحركة وقال المحقق الطوسي ان هذا النقل غير صحيح بل اعتدال
المزاج شرط في الحيوة وشرط الشيء مغاير له وقوة الحس والحركة معلولة
للحيوة واثر من آثارها فتكون متاخرة عنها فلا تكون هي وعرفها في
التجريد بانها صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج هذا في

حيوتنا اما في حيوته تعالى فليس من هذا القسم لاستحالة المزاج عليه والحس
والحركة ايضا والمراد باعتدال المزاج هو ان يكون للموضوع مزاج
لايق بنوعه الثاني استدل المتكلمون على وجود الحيوة وكونها زائدة
على صحة القدرة والعلم بانه لولا اتصاف الذات بها لبقي هذه الصحة
لم تكن الذات اولى بها من الجمادات لتشاركها الاجسام في الجسمية
والتركيب الثالثة الحيوة هل هي مشروطة بالبنية ام لا فذهب
المحققون من الحكماء والمعتزلة الى ذلك لما عرفت من اشتراطها باعتدال
المزاج وذلك انما يتم بوجود الجسم المركب من العناصر الاربعة و
ذهبت الاشاعرة الى ان ذلك غير شرط وجوز الحكماء من الاشاعرة
قيام الحيوة بالجوهر الفرد الرابعة ان الحيوة تفتقر الى الروح وهو
ظاهر وفسر الحكماء الروح بانها اجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط
سارية في عروق تنبعث عن القلب وذلك العروق هي المسماة بالشرايين
وفسر بعض المعتزلة الروح بانها هواء رقيق كيفي يضرب من البرودة
يتردد في مجاري النفس واستدل ابو هاشم على افتقار الحيوة الى هذا
الروح بان الممنوع من التنفس يموت لفقده هذا الروح وشرط اكثر
المعتزلة للحيوة نوعا من الرطوبة كالدم ولهذا اذا اخرج الدم من
الحيوان يموت وشرط بعض الحكماء نوعا من الحرارة والمحققون على ان

على ان التقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وفسروا الموت
بانه عدم الحيوة عن محل اتصف بها وقيل عما من شانه ان يكون
حيا فالتقابل بينهما على الثاني وذهب ابو علي الجبائي وابو القاسم الكعبي
الى انهما ضدان وجعلا الموت صفة وجودية واستدلا بقوله تعالى الذي
خلق الموت والحيوة والخلق يستدعي الايجاد وهو ضعيف لان الخلق
لغة التقدير وهو كما يكون للموجودي يكون للعدمي فان قيل الخلق في
الاصطلاح بمعنى الايجاد فيكون الموت وجوديا قلنا الخلق في الاصطلاح
يطلق على معنيين احدهما الايجاد والاخر التقدير والمراد هنا الثاني او
نقول ان خلق الموت رفع الوجود قال الثاني عشر القدرة اه اقول
في هذا القسم مسائل الاولى القدرة هي الصفة التي باعتبارها يكون الفاعل
الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك بقا للداعي
وعدمه والدليل على ثبوتها هو ان الاجسام متفقة في الجسمية ومختلفة في صدور
الافعال عنها وعدم صدورها ولا بد ان تخص هذه الصفة وكذا حركة القادر
تتميز عن حركة المرتعش وذلك التميز علته كون القادر متمكنا من الترك دون
المرتعش والفرق بينها وبين الطبيعة المؤثرة هو ان القادر قد يشعر بالاثر
دون الطبيعة ثم ان القدرة ليست مرجحة للفعل بذاتها للفرق الضروري
بين حال القادر والموجب من حيث تمكنه في الاول من الترك دون الثاني

وهل مع انضمام الداعي الى القدرة يصير الفعل واجباً ام لا فابو الحسين
البصري والمحققون على الاول قالوا ولا منافاة في هذا الوجوب الاختيار
لان المراد بالاختيار هو كون الفعل بالنظر الى الداعي وتساوي الطرفين
بالنسبة الى القدرة وهو هنا كذلك واكثر المعتزلة قالوا بالثاني وقال محمود
الخوارزمي يكون الفعل اولى وسيأتي تحقيقه الثالثة هل القدرة متقدمة
على الفعل بمعنى ان الذات تكون متصفة بها قبل وقوع الفعل منها ام لا ذهبت
المعتزلة والحكماء والمحققون الى الاول وهو الحق وذهبت الاشاعرة الى
الثاني لنا وجهان الاول انا نعلم بالضرورة انا قادرون على الجلوس حال
القيام ودفعه مكابرة الثاني لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم التكليف
بما لا يطاق وهو مع بيان الملازمة ان الكافر مكلف حال كونه بالايمان
وحال كونه ليس هو زمان الفعل بل متقدم عليه فلو لم يكن الكافر في تلك
الحال قادراً على الايمان لكان تكليفه حال عجزه وهو عين تكليف ما لا يطاق
احتجت الاشاعرة بانها لو تقدمت على الفعل لكانت باقية والبقاء عرض
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال والجواب منع المقدمتين وسيأتي جوابه
الثالثة هل هي متعلقة بالضدين ام لا قال المعتزلة والحكماء والمحققون
بالاول وهو الحق لانا نعلم ضرورة ان القادر على الفعل قادر على الترك
وايضاً الفرق بين القادر والموجب حاصل بان الاول يصح منه الفعل

الفعل والترك وهما ضدان دون الثاني حيث تكون القدرة متعلقة بهما لكن
على سبيل البدل قالت الاشاعرة بالثاني لعدم تقدمها مع الفعل فتكون
مقارنة له فلا تتعلق بغيره وقد عرفت ما فيه الرابعة اختلفوا في العجز فقالت
الاشاعرة هو صفة وجودية فيقابل القدرة تقابل الضدين وقال
المحققون من الحكماء والمعتزلة هو عدم القدرة عما من شأنه ان يكون
قادراً فلا يسمى الجماد عاجزاً وان لم يكن قادراً اذ ليس من شأنه
القدرة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة قال الثاني عشر
الاعتقاد اه اقول الاعتقاد امر وجداني فيكون غنياً عن التعريف
وحيث هو تصديق فلا بد فيه من الحكم المتوقف على تصور ذلك الحكم فان
كان جازماً مطابقاً ثابتاً فهو العلم وان كان جازماً مطابقاً غير ثابت فهو
تقليد المحق وان كان جازماً ثابتاً غير مطابق فهو جهل مركب ونعني
بالجازم ان المراد بالجازم هو ما لا يعرض نقيضه على العقل بحكم بثبوته
وبالثابت هو الذي لا يزول بتشكيك المشكك وبالمطابق هو ما عليه الامر في
نفسه الثاني الراجح لبعض الحكماء الظن في الاعتقاد بان قسمه الى جازم
وغير جازم والثاني ظن وهو قريب وبعضهم قسم غير الجازم الى ما تساوى
منه الامران اي الاعتقادان فذلك شك والى ما يترجح احدهما منه
على الآخر فالراجح ظن والمرجوح وهم وهؤلاء قد ادخلوا في الاعتقاد

ماليس منه وهو الشك والوهم كما اخرج ابو الهذيل العلم منه وجعلها
ان ثالث العلم امر مشترك بين امرين متباينين احدهما الذكر اولا وثانيهما
حصول صورة الشيء في العقل وهو ايضا يدخل فيه الاول والظن والتقليد
الجهل الرابع الجهل مشترك بين امرين احدهما الذكر اولا والثاني
عدم العلم فالاول قسم من الاعتقاد كما عرفته والثاني نفيه وفيه تقابل
العدم والملكة ويسمى الاول مركبا لتركبه من عدم العلم واعتقاد العلم فهو
مركب من جهلين والثاني يسمى بسيطا لعدم تركبه الخامس الحق ان السهو عدم
ملكة العلم وكذا النسيان وذهب ابو علي الجبائي الى ان السهو معنى يضاد العلم
فبينهما تقابل التضاد ح وفرق الحكماء بين السهو والنسيان بان قالوا
السهو زوال الصورة عن المدركة وان كان موجودا في الحافظة والنسيان
زوالها عنهما معا قال والعلم اما كسبي أو اولي اقول العلم ليس ضروريا مطلقا
لان بعضه كسبي قطعا كتصور النفس والتصديق بوجود الواجب وليس كسبيا
مطلقا لان بعضه ضروري قطعا كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان
الواحد نصف الاثنين فتعين ان يكون بعضه ضروريا وبعضه كسبيا والمراد
بالضروري في باب التصورات هو ما لا يتوقف على نظر وكسب وفي باب
التصديقات هو ما لا يفتقر بعد تصور الطرفين الى نظر وكسب والنظري
فيهما ما يفتقر الى نظر وكسب كتصور الملك ووحدة الصانع والضروري ستة

اقسام الاول البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها
اعني المحكوم عليه والمحكوم به كقولنا الكل اعظم من الجزء فانا اذا تصورنا
الكل وهو المركب من عدة امور والجزء وهو واحد من تلك الامور حكمنا
بان الاول اعظم من الثاني وكالحكم بان المقادير المتساوية لمقدار واحد
كالذراع متساوية في انفسها بان يكون كل واحد منها ذراعا الثاني
المحسوسات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس اما الحس الظاهر
كالحكم بان النار حارة بالتلمس لها والحكم بان الشمس مضيئة بالرؤية لها بالبصر
ويسمى هذا القسم مشاهدات واما الحس الباطن كالحكم بان لنا جوعا وعطشا
ويسمى هذا القسم وجدانيات اي يجدها الشخص من نفسه الثالث المجربات
وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة مشاهدات متكررة كالحكم بان
شرب السقمونيا مسهل فانا لما رأينا الاسهال مرتبا عليها مرة بعد اخرى
حكمنا بذلك الرابع الحدسيات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة
حدس قوي من النفس يزول معه الشك والحدس هو سرعة انتقال
الذهن من المبادي الى المطالب كالحكم بان نور القمر مستفاد من
نور الشمس لاجل اختلاف نوره بسبب تغاير اوضاعه الى الشمس قربا
وبعدا الخامس المتواترات وهي قضايا يحكم العقل بكثرة ورود الاخبار
بها عن قوم يمتنع العقل من تواطئهم على الكذب كالحكم بوجود النبي صلعم

وانه وجد ذلك وشبه نعيم ثم وسخاء حاتم واهل التعيين فيها عدد مخصوص
ام لا ذهب قوم الى الاول فمنهم من قال اثنى عشر نظراً الى عدد النقباء
ومنهم من قال عشرون نظراً الى قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا ومنهم من قال اربعين نظراً الى قوله تعالى لقد رضي الله عن
المؤمنين وكانوا اربعين ومنهم من قال سبعين لقوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلاً ومنهم من قال ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر
والكل فاسد اذ العدد ليس له تاثير في افادة اليقين بل اذا حصل
اليقين علم ان العدد الذي يفيده ورب عدد يفيد العلم في صورة
دون اخرى اقول ومن القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة لازمة لها
لا تنفك عنها وتسمى قضايا قياساتها معها اي او قياساتها معها كالحكم بان
الاثنين نصف الاربعة فهو نصف لذلك العدد لانه عدد انقسمت
الاربعة اليه والى ما يساويه وكل عدد كذلك فهو نصف لذلك العدد
ينتج ان الاثنين نصف الاربعة قال والعلم لا يحد لانه من الكيفيات
الوجدانية اقول اختلف الناس في ان العلم هل هو من المعلومات
الغنية عن التعريف ام ليست كذلك فذهب قوم الى انه لا يستغني عن
التعريف بل يحد ويرسم كغيره من الحقائق فعرفه بعضهم بانه معرفة المعلوم
على ما هو عليه وهو غير مانع لدخول الظن والتقليد المطابقين والتعريف

والعلم لا يحد لانه من
الصفات الوجدانية
متن

والتعريف به دوري ايضاً لان المعرفة يراد بها التصور وهو اخص من
العلم وان اريد بها نفس العلم حتى يكون التعريف لفظياً ففاسد ايضاً
اذ التعريف اللفظي تعريف بالاشهر والمعرفة ليست باشهر من العلم ومع
ذلك فهو دوري اذ المعلوم يعرف بانه شيء يتعلق به العلم فتعريف العلم به
دوري وقيل هو ما يقتضي سكون النفس وينتقض بالجهل المركب والتقليد ايضاً
ومنهم من جمع بينهما فقال هو معرفة المعلوم على ما هو به مع اقتضاء سكون
النفس فيخرج الجهل المركب بالاول والظن بالثاني وفيه نظر ايضاً لانه ينتقض
بالتقليد المطابق الجازم ومع ذلك فهو تعريف بالاخص ودوري والحق انه
غني عن التعريف لوجهين الاول انه لو عرف بشيء فذلك المعرف اما
ان يكون علماً او لا فان كان الثاني كان تعريفاً بالمباين وهو فاسد
لما تبين في المنطق وان كان الاول فذلك العلم اما تصور او تصديق وكل
منهما اخص من مطلق العلم فيكون تعريفاً بالاخص وهو فاسد ايضاً الثاني انه
من الصفات الوجدانية فلا يفتقر الى تعريف اما الاول فلان الانسان
الذي لم تكن المسألة ظاهرة له ثم ينكشف له فانه يجد من نفسه حالة لم تكن حاصلة
له قبل وتلك هي العلم بالمسألة واما الثاني فلما عرفت ان الوجدانيات
من الضروريات فلا يفتقر الى نظر وكسب قال جدي الحق عندي ان العلم
ضروري وجه ما وامتيازه واما ماهيته فلا يعلم بالرسم لاستغنائه ولا بالحد

لا مناقشة فيه قلت انّا نقضنا عن الرسم فلانّ الرسم يفيد الامتياز
وقد بان لك انّ امتياز العلم ضروري وانّما امتناع تحديده فلصعوبته
فلا جرم لم يكمل عليه قال وهو صورة مساوية للمعلوم آه اقول
ذهب الحكماء الى انّ العلم صورة منتزعة من المعلوم مساوية له بحيث لو خرجت
الى الخارج لكانت بعينها هي المعلوم واحتجوا عليه بانّا نحكم على اشياء لا وجود
لها في الخارج فلو لم تكن قائمة بالذهن لكانت عدماً محضاً فيستحيل الاضافة
اليها اعترض عليهم بانّه لو كان العلم حصول صورة المعلوم في العالم لزم ان
يكون الجدار الموصوف بالسواد عالماً به لحصول صورته له واللازم ظاهر
البطلان وكذا الملزوم والملازمة ظاهرة اجاب بعض المحققين بانّ ليس كل
من قام به الصورة الثانية يكون عالماً بها بل اذا كان قابلاً للصفة العالمية
والجدار ليس كذلك وقال قوم انّه اضافة بين العالم والمعلوم واعترض عليهم
بعلم العالم بنفسه وسيأتي الجواب عنه وقال الشارح الاشرف انّه صفة حقيقية
يلزمها الاضافة لا انّه نفس الاضافة لانّها امر اعتباري والعلم من الصفات
المتحققة في الخارج القائمة بالنفس لكنّه لا يعقل الا مضافاً الى الغير فانّ العلم
علم بالشيء فكيف لا يكون نفس مفهومه ولا داخلاً في مفهومه لما عرفت بل
لازمة له وههنا نظر فانّ الشارح قرّر انّ العلم بديهي التصوّر فلا يفتقر الى
تعريف فتعريفه له بعد ذلك باطل قال ويمتنع اضافته الى الموجود آه

اقول لا خلاف في تعلّق العلم بالامور الوجودية وامّا بالامور العدمية
فامّا ان يكون اعدام ملكات او اعداماً مطلقة فالاوّل يجوز تعلّق العلم
بها ايضاً بلا خلاف وامّا الثاني فقد اختلف فيه ذهب قوم الى انّه لا يعلم لانّ
العلم امّا صورة وذلك يتوقّف على وجود ذي الصورة او اضافة فيتوقّف
على وجود المضافين ولا شيء من العدم بموجود فلا يتعلّق العلم به والجواب انّه
موجود في الذهن فيصحّ تعلّق الاضافة به وايضاً فانّا نعلم قطعاً طلوع الشمس
غداً من شرقها وهو معدوم الآن قال الرابع عشر الظن وهو ترجيح
اعتقاد احد النقيضين آه اقول قد عرفت من قبل انّ الظن نوع من
الاعتقاد ونازع في ذلك ابو علي واتباعه وذهبوا الى انّه جنس مغاير للاعتقاد
وحصروا الاعتقاد بالجازم ومختار الشارح في المنهج الاوّل وعرّفه ههنا بانّه
ترجيح آه وتحريره انّه اعتقاد راجح مع تجويز نقيضه كما اذا شاهدنا غيماً رطباً
فانّا نعتقد وقوع الغيث اعتقاداً راجحاً ونجوّز عدم وقوعه فان وقع كان
ظنّاً صادقاً والا كان ظنّاً كاذباً قال الخامس عشر النظر آه اقول
من الاعراض النفسانية النظر وعرّفه الرازي بانّه ترتيب تصديقات
يتوصّل بها الى تصديق آخر وهو غير جامع لانّ الترتيب قد يكون في التصورات
ايضاً وعرّفه بعضهم بانّه ترتيب علوم يتوصّل بها الى علم آخر وهو فاسد ايضاً
فانّه ان عنى به العلم بمعنى اليقين لم يكن جامعاً ايضاً لخروج النظر في الظنّيات

الخفية والجلية وان عنى به العلم بمعنى الاعم كان مستعملا بلفظ المشترك او
المجاز وكلاهما من اغاليط التعريف ولهذا اورده بلفظ على التعريفين فلذلك
عرفه بما يشتمل الجميع وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر آخر كقولنا العالم
متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث في اليقين واما في الظن كقولنا هذا
غيم رطب وكل غيم رطب فهو ممطر فهذا ممطر واما في الجهل كقولنا العالم
مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم فالعالم قديم والترتيب
له معنيان لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو جعل كل شيء في مرتبة واما
الاصطلاحي فهو جعل الاشياء المتعددة بحيث تطلق عليها اسم الواحد
ويكون لبعضها الى البعض نسبة بالتقدم والتأخر والمراد بالامور هو ما فوق
الواحد ليشتمل المركب من مقدمتين ومن مقدمات واجزاء التعريف
كالجنس والفصل الذين يحصل من تركبهما الانتقال الى التصور المطلوب
والمراد بالذهنية اي صور تماما حاصلة في الذهن والذهن قوة قائمة
بالنفس معدة لاكتساب العلوم فالترتيب جنس شامل للنظر وغيره من
المركبات وبقيد الذهنية خرج الترتيب الواقع في الامور الخارجية
كالاجسام وبقيد التوصل الى امر آخر خرج ما لا يحصل منه الانتقال
الى امر آخر كثير من القضايا وكل مركب لا بد فيه من علل اربع وهي المادية
والصورية والفاعلية والغائية فالترتيب اشارة الى العلة الصورية للنظر

للنظر وشأنه في الخارج كالشكل للسرير وحيث ان كل ترتيب لا بد له
من مرتب استلزم الاشارة الى العلة الفاعلية كالنجار للسرير والامور
الذهنية اشارة الى العلة المادية كالقطع الخشب للسرير وقوله يتوصل
بها الى امر آخر اشارة الى العلة الغائية فانه الغرض من الترتيب المذكور
وذلك كالجلوس على السرير فانه الغرض من صنعة السرير فتلك منها بالطبع
وواحدة بالالتزام قال فان صحت المقدمتان والترتيب فالنظر صحيح
والا ففاسد اقول لما كان ثبوت محمول المطلوب النظري لموضوعه غير
بين بنفسه والا لما احتيج فيه الى النظر افتقرنا الى وجود مقدمة لذلك الثبوت
فيحصل من انضمامها الى موضوع المطلوب مقدمة ومن انضمامها الى محموله
اخرى فلذا جرى ترتيب النظر من مقدمتين ثم المقدمتان قد تكونان صحيحتين
اي مطابقتين لما عليه الامر في نفسه كقولنا الانسان حيوان وقد لا يكونان
كقولنا الانسان جماد وترتيب المقدمات قد يكون بحيث يؤدي الى المط
وذلك بان يكون على هيئة شكل من الاشكال الاربعة من افراد ضروبها
وقد يكون بحيث لا يؤدي كغير ذلك من انواع التراكيب اذا عرفت
هذا فاعلم انه اذا كانت المقدمتان والترتيب صحيحين بالمعنى المذكور
كان النظر صحيحا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فالعالم
مفتقر الى المؤثر والا كان فاسدا اعم من ان يكون عدم الصحة من جهة

مطابقتين حا

المادة اعني المقدمتين او من جهة الصورة اعني الترتيب او من جهتهما معاً
وهل ذلك الفاسد يستلزم الجهل ام لا قيل لا يستلزم مطلقا وقيل يستلزمه
مطلقا قال المص في المطارح ان فسد من جهة المادة استلزمه والا فلا وفيه
نظر فانه جاز ان يكون الصورة صحيحة والمادة فاسدة ويكون النظر صحيحا كقولنا
كل انسان حجر وكل حجر حيوان فانه يلزم منه ان كل انسان حيوان وذلك
ليس بجهل قال ثم المقدمتان آه اقول المقدمة هي قضية جعلت
جزء قياس والنتيجة هي القول اللازم عن الدليل وهي قد تكون علمية
اي يقينية وقد تكون ظنية وذلك باعتبار المقدمتين فانهما ان كانتا علميتين
فالنتيجة علمية والا فظنية اعم من ان تكونا ظنيتين او احديهما ظنية والاخرى
علمية كقولنا زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق ينتج ان
زيدا سارق وذلك مظنون قال والنظر الصحيح يفيد العلم الى قوله
بالوجهين اقول قد عرفت ان صحة النظر انما يكون بصحة المقدمات و
الترتيب فاعلم الآن ان الناس اختلفوا في النظر الصحيح هل يفيد العلم ام لا
فذهب السمنية وهم حكماء الهند الى ان النظر لا يفيد العلم اصلا وان المفيد
ليس الا الحس وذهب قوم من المهندسين الى انه غير مفيد في الالهيات
وزعموا الى ان الغاية فيها القول بالاولى والاخلق لا الجزم فانه غير ممكن
فيها وحصروا افادة العلم في الرياضيات كالحساب والهندسة لا غير والحق

والحق المحققون من الحكماء وغيرهم مما يبطلان قول الفريقين معاً
فانا اذا علمنا ان العالم حادث وان كل حادث مفتقر الى المؤثر فانا
نعلم قطعاً ان العالم مفتقر الى المؤثر لا يقال كبرى هذا القياس دلت على ان
الافتقار ثابت لكل حادث وصغراه دلت على ان الحادث ثابت
للعالم فيكون الافتقار ثابتا للعالم فان ثابت الثابت للشيء ثابت لذلك
الشيء قطعاً وهذه مسئلة الهندسة وقد بان كون النظر فيها يفيد العلم فيبطل به
قول الفريقين معاً واحتجت السمنية على مذهبهم بان النظر لو افاد العلم للزم
اما تحصيل الحاصل او استعلام المجهول المطلق وهما محالان بيان الملازمة ان
المطلوب بالنظر اما ان يكون معلوما او مجهولا فان كان معلوما كان تحصيل
الحاصل والا فرض ان الحاصل بالنظر هو ذلك المعلوم فيكون تحصيله تحصيل
وان كان مجهولا كان طلباً للمجهول المطلق وهو محال لانه لا يعلم اذا وجد
انه هو الذي كان مطلوبا له اجاب المحققون عن ذلك بانه معلوم من وجه
ومن وجه قوله وليس المطلوب هو الوجهان اشارة الى سؤال اورده
فخر الدين الرازي على الجواب المذكور وتقريره ان الوجه المعلوم معلوم
فلا يطلب لحصوله والوجه المجهول لا تتوجه اليه النفس فلا تطلبه ايضا فلا يتم
المطلوب ح واجاب المحقق الطوسي بان المطلوب الماهية المتصفة بالوجهين
وهي ليست معلومة من جميع الوجوه ولا مجهولة من جميع الوجوه بل معلومة من

وجه دون وجه وبيان ذلك ان المطلوب ان كان تصوريا يكون معلوما
ببعض اعتباراته ومجهولا من حيث عدم كمال تصوره وان كان تصديقيا
يكون معلوما من جهة تصوره ومجهولا من جهة الحكم واحتج المهندسون
بان اهل الكلام قد اختبطوا في مسائلهم واضطربوا فيها كذا خلافهم في
اقرب الاشياء اليهم وهو النفس كما سيأتي بيانه ولو كان النظر مفيدا
في علومهم لما حصل بها الاختلاف اجيب بان ذلك لا يدل على امتناع
العلم بل على الصعوبة وذلك مسلم ثم انا نقول للفريقين معا الحكم بكون
النظر غير مفيد اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول
لوجود الاختلاف فيه فتعين الثاني وهو ان يكون نظريا فيكون اعترافا
بان بعض النظر مفيد للعلم وهو مناقض لقولهم لا شيء من النظر بمفيد
قال والنظر واجب اه اقول اتفق المتقدمون على ذلك خلافا
للحشوية والدليل على وجوبه وهو ان النظر يتوقف عليه الواجب المطلق وهو
مقدور وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا فهو واجب
فالنظر واجب بيان الصغرى ان معرفة الله تعالى واجبة نقلا ولا تتم
الا بالنظر اما انها واجبة عقلا فلانها دافعة للخوف ودفع الخوف واجب
اما انها دافعة للخوف فلان المكلف الجاهل بالله تعالى يجوز ان يكون
له صانع اراد منه معرفته وكلفه بها واثابه ان عرفه وعاقبه على تركها سواء

سواء كان ذلك التجويز ناشئا من خطراته او بسبب سماعه اختلاف الناس
في العقايد الالهية فيجد من نفسه خوف عقاب يظنون لعله يجيء بسبب
ترك المعرفة ولا يزول ذلك الا بالمعرفة فتكون دافعة للخوف واما
ان دفع الخوف عن النفس واجب لانه الم نفساني يمكن المكلف
من دفعه وكل الم نفساني يمكن المكلف من دفعه ولم يفعل فانه يستحق
الذم بعدم دفعه واما انها لا تتم الا بالنظر فلانها ليست ضرورية
والا لما وقع فيها خلاف بين العقلاء لكن الاختلاف واقع وهو ظ
فلا تكون ضرورية فتعين ان تكون نظرية لانحصار العلم في الضروري
والنظري واما بيان الكبرى فانه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب
المطلق يلزم اما خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف
ما لا يطاق بيان الملازمة ان ذلك الواجب المتوقف على ذلك الغير
ان بقي على وجوبه لزم التكليف بالمشروط مع عدم شرطه وهو تكليف ما
لا يطاق وهو محال كما مر وان لم يبق على وجوبه بل يزول لزم الامر
الاول فيصير واجبا مقيدا والفرض انه مطلق هف وفائدة قولنا الواجب
المطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكاة فان وجوبها مقيد بحصول
النصاب واذا لم يحصل النصاب لم يجب وقولنا مقدورا احترازا عما لا
يكون مقدورا للمكلف فانه لا يجب تحصيله وذلك كالقدرة والالة ثم

قال ووجوبه عقلي الخ اقول اختلف القائلون بوجوب النظر في
ان الحاكم بوجوبه ما هو فقال الاشاعرة انه السمع لقوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض ونحوه وقالت المعتزلة والمحققون انه
العقل وهو المختار واستدل عليه بانه لو لم يكن عقليا لزم افحام الانبياء
عن الجواب واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه وآله
اذا قال للمكلف اتبعني يقول له لا اتبعك الا بعد ان اعرف صدقك
ولا اعرف صدقك الا بالنظر لانه ليس ضروريا ولا انظر لاني لم اعرف
وجوبه علي الا بقولك وقولك ليس بحجة لان كونه حجة يتوقف على صدقك
فحينئذ ينقطع النبي صلى الله عليه وآله واما اذا قلنا بوجوبه عقلا فلا يلزم ذلك
لان المكلف اذا قال لا يجب علي النظر الا بقولك يقول النبي صلى الله عليه وآله
يجب النظر عليك عقلا لانه دافع للخوف المظنون وكل ما كان دافعا
للخوف فهو واجب واما بطلان اللازم فلان الانبياء انما ارسلوا
حججا على الخلق فلا يجوز ان يمكن الله تعالى الخلق من افحامهم والزامهم
واذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو كون وجوبه سمعيا فيكون عقليا وهو
المط احتجت الاشاعرة بان لازم الوجوب العقلي منفي فيكون الوجوب
العقلي منفيا اما الاول فلان لازم الوجوب العقلي هو التعذيب على
تركه وهو منفي لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فنفى التعذيب

التعذيب قبل البعثة فلا يكون الوجوب حاصلا قبلها واما الثاني فلان
انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم والا لبطلت الملازمة بينهما
اجابت المعتزلة بوجهين الاول ان المراد بالرسول هو العقل
اي لا يعذب من لا يكمل عقله الثاني ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر
السمعية الا بعد البعثة ورد ان الجوابان ضعيفان اما الاول فلانه
مجاز واللفظ اذا اطلق يحمل على حقيقته واما الثاني فلانه تخصيص والاصل
عدمه فالاولى في الجواب ان يقال نمنع كون اللازم للوجوب العقلي
التعذيب لجواز العفو بل لازمه هو استحقاق التعذيب وهو اعم من
التعذيب وعدمه ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم سلمنا ذلك لكن
المنفي هو التعذيب المقيد بما قبل البعثة وذلك لا يستلزم نفي مطلق التعذيب
واللازم هو المطلق لا المقيد بما قبل البعثة والمراد من الاية انا لا نعذب
على ترك الواجبات وفعل المحرمات الا بعد بعثة الرسل لان العقل
لا يستقل بالشرعيات واما العقليات فانه وان استقل بها الا انه يتحقق تأكيدا
بالرسل فتفضلا عليه بعدم التعذيب قال والقصد اليه اول الواجبات
او المعرفة بالله تعالى اقول اختلف الناس في اول الواجبات
على المكلف فقال ابو هاشم انه الشك لان النظر عنده يجب ان يكون
مسبوقا بالشك قال معتزلة البصرة وابو اسحق الاسفرايني والسيد المرتضى

والقصد اليه اول الواجبات او المعرفة بالله تعالى متن

وابن زهت انه النظر وقالت الاشعرية والمعتزلة بعد او انه المعرفة بانه

وورد ذلك في كلام امير المؤمنين ثم في قوله ثم اول الدين معرفته وقال

امام الحرمين انه القصد الى النظر والحق ان يقال ان اريد بالاولية ما كان في

الاولوية بالذات وبالقصد الاول فذلك انه المعرفة بانه فان النظر

انما يطلب لاجلها وان اريد ما كان اولا كيف كان فهو القصد الى النظر

لانه شرط والشرط مقدم على المشروط وقال شيخنا زاده ان النظر فعل

اختياري للمكلف وكل فعل اختياري فيا يتوقف فيه الى القصد اليه والامور

الاضطرارية لا يتعلق بها التكليف فلا يكون القصد مكلفا به فلا يكون

هو اول الواجبات بل يكون النظر هو اول الواجبات قال وحصول

العلم عقيب النظر الخ اقول اختلف العلماء في كيفية حصول العلم عقيب النظر

الصحيح فقالت الاشعرية انه من الله تعالى لانه ممكن وكل ممكن فهو فعل

الله تعالى وانه بمجرى العادة بمعنى ان الله تعالى اجرى عادته ان يخلق

العلم عقيب النظر الصحيح لانه متكرر والتكرر الوجود وكل متكرر والتكرر

الوجود فهو بمجرى العادة واما ما لا يتكرر بل يقل فهو خارق للعادة

كالمعجزات وقالوا انه ليس بواجب ان يخلقه الله تعالى لانه فعل الله تعالى

ولا شيء من الافعال بواجب على الله تعالى وهذا مبني على اصلهم الفاسد

وسيأتيك بيان فساده وقالت المعتزلة انه من فعل العبد تولدا وذلك لان

لان فعل العبد عندهم على وجهين الاول يسمى مباشرة وهو ما كان في

محل القدرة كالاعتماد والحاصل في البدن الثاني يسمى توليدا فالمتولد

عن الاعتماد الحاصل في محل القدرة كحركة المفتاح المتولد عن حركة

اليد وحصول العلم عندهم من قبيل الثاني لانه يتولد عن النظر والنظر

فعله لان فاعل السبب فاعل المسبب وانما قلنا انه فاعل السبب لان

السبب هو النظر وهو فعل العبد لانه يحصل بحسب قصده ودواعيه وانه

واجب الوقوع كوجوب وقوع المسبب عند حصول سببه كما في حرارة النار

الواجب حصولها عند حصول النار وغير ذلك من المسببات الواجب وقوعها

عند اسبابها وحرارة الحكماء وقال انه على سبيل اللزوم فانا نعلم ضرورة

ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث فانه يلزم عنه علم ثالث

وهو ان العالم حادث وقال الحكماء ان النظر الصحيح يعد الذهن ويا ليتهم

تعالى عليه من المبادي العالية وجوبا والفرق بين قولهم وقول الاشاعرة

انه هو عندهم من الله تعالى بوسائط وعند الاشاعرة بلا واسطة وانه

واجب عند الحكماء وجائز عند الاشاعرة اقدامهم امام الحرمين منهم وفخر

الدين الرازي. القاضي فانهم اوجبوه قال والدليل هو الذي

يلزم من العلم به العلم بشيء آخر اقول الدليل لغة هو المرشد والدال

اعني الناصب للدليل والذاكر للدليل واما في اصطلاح العلماء فعرفه الحكم

حصول العلم عقيب النظر ... سبيل اللزوم ... العادة ... كان ... انتهى

ما به الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر كما اذا شاهدنا دخانا فانا
نستدل بوجوده على وجود النار فالعلم بالدخان هو الدليل والعلم
بوجود النار هو المدلول والنسبة بينهما هي الدلالة وقد يكون الاستدلال
بالوجود على الوجود كما مثلناه وكالاستدلال بالحرارة على العلم وبالعدم
على العدم كالاستدلال بعدم الحرارة على عدم العلم وبالوجود على العدم
كالاستدلال بوجود احد الضدين على الضد الآخر وبالعكس كالاستدلال
بعدم احد النقيضين على وجود النقيض الآخر وبتقسيم آخر وبتقسيم آخر قد يكون
الاستدلال بالعلة على المعلول كما يستدل بوجود النار على الاحراق
ويسمى هذا برهانا لميا لانه يفيد علية الحكم في نفس الامر وعند المستدل
وقد يكون الاستدلال بالمعلول على العلة كما يستدل بوجود الاحراق في
جسم على ملاقاة النار له وقد يكون الاستدلال بوجود احد المعلولين على وجود
المعلول الآخر كما يستدل بوجود النار على حرارة العالم وهما معلولان لوجود
وجود الشمس ويسمى هذان القسمان برهانا انيا لانه يفيد انية الحكم اي ثبوته
اي وجوده عند المستدل لا في نفس الامر وبتقسيم آخر قد يكون عقليا محضا
كقولنا العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فالعالم مفتقر الى المؤثر
ونقليا محضا كقولنا شارب الخمر فاعل كبيرة وكل فاعل كبيرة مستحق للعقاب
فشارب الخمر مستحق للعقاب ومركب من العقل والنقل كقولنا كل ما هو

قوله

من الادلة حين حرمه النبي صلى وكلما حرمه النبي صلى فهو حرام في نفس الامر
فالجمع بين الاختين حرام في نفس الامر ومنع المصنف من تركيب الدليل
من النقليات صرفه لانه ما لم يثبت صدق المنقول عنه لا يمكن ان يحكم
وثبوت صدقه انما هو بالمعجزة والاستدلال بالمعجزة انما هو بالعقل
لا بالسمع وجوز بعض العقلاء ذلك واستدل بان وجوب انتهائه
الى العقل لا يمنع من تركبه ويلزم من العلم به العلم بشيء آخر كما ان
الدليل المركب من مقدمتين نظريتين يجب انتهاؤه الى الضروريات
دفعا للدور والتسلسل ومع ذلك يسمى دليلا نظريا واعلم انه ذهب
فخر الدين الرازي ومن تبعه الى ان الدليل النقلي سواء كان محضا
او مركبا لا يفيد اليقين لتوقفه على انتفاء امور عشرة الاول انتفاء
الغلط في نقل مفردات الالفاظ الثاني في الغلط في اعرابها الثالث انتفاء الغلط
في تصريفها الرابع الاشتراك الخامس المجاز السادس التخصيص السابع
النسخ الثامن الاضمار التاسع التقديم والتأخير العاشر المعارض العقلي
وانتفاء هذه الامور مظنون والموقوف على المظنون مظنون وقال بعض
المحققين الحق انه يفيد اليقين وليس الشرط في افادته ان تكون الامور
المذكورة حاصلة في ذهن المستفيد ومتيقنة عنده بل كونها حاصلة في نفس
الامر فانا قد نتيقن المراد من اللفظ المنقول ولم يسبق الى اذهاننا

السادس عشر الارادة والكراهة وهما كيفيتان نفسانيتان يرجحان الفعل او الترك وهل هما
زائدتان على الداعي ام لا فيه خلاف والحق الزيادة في حقنا لا في حقه تعالى وارادة الشيء
يستلزم كراهة ضده لا نفسها منه

شيء من هذه الآثار لكونه تعالى لم يلد ولم يولد فانا نعلم منه نفي كونه
والدا او مولودا لكن لو حصل في ذهننا هذا اليقين استدللنا به على نفي
تلك الآثار لانها كانت حاصلة في نفس الامر ثم اعلم ان كل ما يتوقف عليه صدق
الرسول لا يستدل عليه بقوله وما لا يتوقف يجوز الاستدلال فيه بالعقل فقط
وبالنقل فقط وبهما مثالا كوحدة الصانع واستحالة رؤيته وغيرها قال
السادس عشر الارادة والكراهة اقول اعلم ان الاعراض النفسانية
الارادة والكراهة وهما مشروطتان بالحياة وتصورهما ضرورة وهما من الامور
الوجدانية فلا يفتقران الى التعريف لكن يرجع حاصل الارادة الى انها
صفة مرجحة لاحد الطرفين من المقدور وهي جانب الفعل والكراهة صفة
مرجحة لاحد طرفيه ايضا وهو جانب الترك ثم ان الداعي هو العلم باشتمال
الشيء على المصلحة الباعثة على ايجاده والصارف هو العلم باشتمال الفعل على المفسدة
المرجحة لتركه فهل الارادة والكراهة نفس الداعي والصارف ام تغايرانهما
لهما فقيل بالزيادة مطلقا اي في حقنا وحق الواجب تعالى وهو قول الاشاعرة
وقيل بعدم الزيادة مطلقا لا في حقنا ولا في حق الله تعالى بل هما نفس الداعي
والصارف وهما نوعان من العلم المطلق الشامل لليقين والظن واليه
ذهب المحقق الطوسي في التجريد ومختار الحكماء ومذهب ابي الحسين وجماعة من
المحققين هو انهما زائدتان في حقنا لا في حق الله تعالى اما الاول فلوجهين

الوجهين الاول انا نجد في انفسنا ضرورة بعد العلم او الظن بالمصلحة
ميلا وشوقا الى تحصيل ما علم او ظن مصلحته ونجد ايضا بعد العلم او الظن
بالمفسدة انصرافا وانقباضا عن الفعل المشتمل على المفسدة المعلومة او المظنونة
وهما عبارتان عن الزائدين تحصيل الترجيح للفعل او الترك فيكونان هما الارادة
والكراهة وهو المطلوب الثاني انهما لو كانا نفس الداعي والصارف في حقنا
لما وجد الداعي او الصارف بدونهما والملازمة ظاهرة واما بطلان اللازم
فلانا نتصور منفعة الخير وهو الداعي ولا نفعله لعدم الارادة ونتصور
ضرر القبيح وهو الصارف ونفعله لعدم الكراهة فلا يكونان نفس الداعي
والصارف وهو المطلوب واما الثاني وهو عدم الزيادة في حق الله تعالى
فانه لما لم يتمش عليه الظن والوهم لم يكن دواعيه وصوارفه الا علما ولما كان
الشوق والميل والنفرة من توابع القوى الحيوانية لم يتحقق الارادة في حقه تعالى
وفيه نظر لان التابع للقوى الحيوانية هو الميل والنفرة الطبيعيان والمراد
والارادة تصرف بحسب العقل وفرق بينهما لان احدنا ينفر عن الدواء
بطبعه ويميل اليه بعقله من حيث انه يعلم انه يزيل مرضه فكان الميل ههنا
بحسب العقل لا بحسب الطبع لان ما يميل الى الشيء الواحد وينفر عنه بحسب الطبع في وقت
الواحد وهو محال وكذلك الصائم الشديد العطش في الصيف يميل بطبعه الى
شرب الماء وينفر عنه بعقله لما يعلم من حصول العقاب عليه فثبت ان الميل

الم فيكون اقوى فكانت اللذة الحسية اقوى من الحسية والمنكر لذلك
من المتكلمين مكابر في قوله وسبب الالم الى آخره قال الحكيم سبب الالم [illegible]
احدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق الاتصال
وفيه نظر فان التفرق امر عدمي والالم وجودي فلا يكون معللا به
اجيب عنه بوجهين الاول انه ليس عدما محضا وجاز ان يعلل به والثاني انه
علة معدة لحصول الالم الوجودي فيكون التفرق علة بالعرض والعلة بالذات
سوء المزاج وثانيهما سوء المزاج المختلف والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة
من تفاعل العناصر المتضادة بعضها في بعض وسوء المزاج مزاج غير اصلي وهو
قسمان مختلف وهو يحصل للشخص دفعة واحدة كالحمى اليومية ومتفق وهو حاصل
بالتدريج كالحمى الدقيقة والاول موجب للالم والثاني لا يوجبه بالوجدان

قال التاسع عشر الادراك وهو زائد على العلم اقول الادراك
هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس وهل هو زائد
على العلم الحق انه كذلك فههنا دعويان الاول انا نجد تفرقة ضرورية
بين علمنا بحرارة النار وبين لمسنا لها فان لمسها مؤلم والعلم بها من غير
اللمس غير مؤلم والثاني انه لو لم يكن زائدا على العلم مغايرا له لكان كل
موصوف به موصوفا بالعلم واللازم باطل فان الحيوانات العجم موصوفة
بالادراك وغير موصوفة بالعلم والملازمة ظاهرة ثم تلك الزيادة هل هي

راجعة الى تأثيرات حسية او الى امر آخر ذهب الحكماء والمعتزلة الى الاول
لان في الادراك تأثيرات حسية وتصور ذلك الشيء فالتصور هو العلم وهي
التأثير وقال الاشاعرة راجعة الى امر يخلقه الله تعالى وباعتباره يحصل
الادراك وهو باطل كما يجيء وقيل غير ذلك وهو ان الادراك مغاير
للعلم فان العلم حصول صورة الشيء في العقل فلا يكون علما الا اذا كان
امرا كليا بخلاف الادراك فانه يكون للجزئيات فيكون مغايرا له حاصلا
في آلة النفس والتحقيق هنا ان الجزئيات الشخصية لا تدرك بالحدود والبراهين
لتأليف الحدود والبراهين من التصورات الكلية ولا يمكن اقتناص الشخصيات
من الكليات لعروض التغير والتبدل لها والكليات بعيدة عن ذلك والحد
والمحدود والبرهان وما عليه البرهان يجب تطابقها وتناسبها فتعلقها ليس
بالشخصيات بل تدرك الشخصيات بالحواس وتدرك الكليات بالعقل وقد وقع
الاصطلاح على وضع اسم العلم على الصنف الثاني والادراك على الاول
فهاهنا ثمان بحث وهو مطابق الادراك تمام وانواعه خمسة لان الحواس
خمسة لكل حاسة قوة ادراك ما يناسبها واسقط ابو هاشم اللمس من البين
فلم يعده حاسة من الحواس وبعضهم جعل انواع الادراك ثمانية فانه قسم
اللمس الى اربعة اقسام كما سيجيء اذا عرفت هذا فنقول الادراك للابصار
واختلف في كيفيته فذهب ابن سينا وجماعة ممن تقدمه من الحكماء الى انه

يحصل بانطباع صورة المرئي في العين وذهب بعض الاوائل وجماعة من
المعتزلة والمحقق الطوسي الى انه يحصل بخروج شعاع من العين على شكل مخروط
راسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المرئي قال الشارح وكلا القولين
باطل اما الشعاع فمن وجوه الاول ان الشعاع اما ان يكون جسما او عرضا
فان كان عرضا استحال عليه الحركة والانتقال لما سياتي من ان الانتقال
على الاعراض محال وان كان جسما استحال ان يخرج من العين جسم بقدر
جرم العين يتصل بهذه الاجسام العظيمة قال شيخنا فيه نظر لجواز ان يكون
صغيرا ثم يكبر الثاني لو كانت الرؤية بالشعاع لوجب ان يتشوش بالرياح
العاصفة للطافته وكان يقع على غير المقابل فيرى الانسان ما لا يقابله دون
الذي يقابله الثالث انا ننظر الى الارض من تحت الماء الصافي فيجب ان يكون
ثمة خلاء يدخل فيه الشعاع والحس يكذبه قال المحقق الطوسي رده ما ذكروه جميعه
متعلق باشعة الكواكب النيرة كالشمس والقمر اجاب الشارح في الاسرار بانا
لا نقول ان الشعاع ينفذ من الكواكب حتى يلاقي الاجسام السفلية بل نقول ان
الجسم النير لجسم كثيف سبب معد لحصول الشعاع في ذلك الجسم الكثيف لا
بالانتقال من النير اليه واما الانطباع فلانه يلزم منه انطباع العظيم في الصغير
وهو ممتنع اجابوا عنه بانه قد ينطبع العظيم في الصغير كما في المرآة قال الشارح في
الاسرار هذا ليس بصحيح لان العظيم لا ينطبع مع عظمه في الصغير بل ينطبع صورة

صورة مساوية له في الشكل دون المقدار ولا يمكنهم القول بذلك
لان المشاهد يدرك العظيم على عظمه والصغير على صغره وقال اهل
الحق لا هذين ولا ذاك بل الرؤية عندهم ان الله تعالى جعل للعين قوة
يدرك بها المرئي عند مقابلته للرائي والشرائط فالمقابلة سبب معد
لان يخلق الله تعالى تلك القوة ويقرب من هذا مذهب المشهور من الاوائل
وتلك الشرائط عشرة الاول سلامة الحاسة فانها لو لم تكن سليمة لم
يحصل الادراك الثاني كثافة المبصر فانه لو كان لطيفا كالهواء لم
يدرك الثالث عدم البعد المفرط الرابع عدم القرب المفرط فان الشيء
في الحدقة الخامس المقابلة او ما في حكمها كما في المرآة السادس وقوع الضوء
على المبصر اما من ذاته او من غيره السابع كونه غير مفرط كضوء الشمس
الثامن عدم الحجاب التاسع تعمد الابصار اي توجه النفس نحو المرئي
العاشر كونه كثيفا اما مع عدم تقرير الضوء واما مع تقرير وجوده
فلا بتوسط شيء . الشارح قائل بوجود الضوء فعنده هذا الشرط عنده
وعند حصول هذه الشرائط باجمعها تجب الرؤية عند الحكماء والمعتزلة
والمحققين واشار بذلك الى الفرقة الثانية وانه يلزم من عدم ذلك
القدح في سائر القضايا اليقينية وخالفت الاشاعرة في ذلك اذ جوزوا
عدم الرؤية عند حصول هذه الشرائط محتجين بانا نرى الكبير صغيرا وليس

السبب فيه اللذة بتة ببعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في
الشرائط فلو كانت اللذة واجبة عند حصول الشرائط لرأينا جميع
اجزائه متلذذة على ما هو عليه متلذذة صغيرا أو كبيرا والوجدان
يخالفه والجواب ان هذا خطأ فانا نجوز ذلك يلزم ان يكون
بين ايدينا جبال شاهقة وانهار جارية ولكن لا نراها وهو سفسطة
واما ما ذكره فليس بدال على ما طلبه لوقوع التفاوت في القرب و
البعد بالنسبة الى الاجزاء فلهذا ادركنا بعض الاجزاء وهي القريبة
دون البواقي وهي البعيدة ويتحقق التفاوت بخروج خطوط منه من
الحدقة الى المرئي احدها عمود والباقيان ضلعان مثلث قاعدته المرئي
فالعمود اقصر لانه يوتر زاوية حادة والضلعان اطول لانهما يوتران
قائمة النوع الثاني من انواع الادراك السماع وهو يحصل بتموج الهواء
القسار عن قلع او قرع عنيف بحيث ينقلب الهواء فيدفع بعضه بعضا
الى ان يصل الى القوة السامعة التي في الصماخ وهو عصب مفروش
داخل الاذن جعل الله تعالى فيه قوة يسمع بها ما يؤديه من الاصوات
وقد عرفت من قبل كيفية حصول الصوت وقيامه بالهواء وقال بعضهم
بنفيه وانه لا يفتقر الى الهواء والا لما ادركنا الصوت من وراء
الجدار على هيئته فان من البعيد ان يبقى التموج على شكل الصوت مع صدمة

صدمة الجدار ونفوذه في مسامه وهذا مجرد استبعاد من غير دليل الثالث
الشم وهو قوة مودعة في حلمتين كحلمتي الثدي نابتتين من الدماغ
في مقدمه قدمنا دفعا بين الدماغ قليلة ولم تجعل ملاقية للعصب منع
انه فيها حكمة الآخرة الشامة متى ما في الانف عطاس لضعف فيه
تقرب منفذ الهواء المكيف من رائحة ذي الرائحة في ذلك المقرب فيصل
الى تلك الزائدتين فيحصل الشم الرابع اللمس وهو انفع الادراكات
اذ باعتباره يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافي الخارجي فانه لما كان مركبا
من العناصر الاربعة وكل واحد منها مقدار معين لا يزيد عليه ولا
ينقص مزاجه هو بقاء تلك المقادير على ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان
فوهبه الله تعالى قوة سارية في جميع سطح بدنه هي اللمس يدرك بها ما ينافيه
فيبعد عنه وما يلائمه فيقرب منه بحيث تبقى تلك المقادير المعينة على ما هي
عليه فلهذا كان انفع الادراكات لكونه دافعا للضرر بخلاف باقي القوى
من الشم والذوق وغيرهما فانها جالبة للنفع ودفع الضرر اقدم من جلب
النفع لان النفع لا يحصل الا بعد ان يكون على الاعتدال
وتقابله على الاعتدال وتقابله انما هو بدفع الضرر فيكون اقدم وهل هي
قوة واحدة او اكثر ذهب الجمهور من الحكماء الى الثاني وقسموه الى قوى
اربع الاولى الحاكمة بين الحار والبارد والثانية الحاكمة بين الرطب واليابس

وثالثها انها مدركة من العصب الذي يلي الرابعة انها مدركة من الخشن والاملس فانه
منهم من قال ان القوة المدركة لا يصدر عنها اكثر من واحد وذهب اخرون
الى انه قوة واحدة تدرك جميع هذه الكيفيات قال في المناهج وهو الاولى
الخامس الذوق وهو قوة خلقها الله تعالى في سطح اللسان تحت الجلدة و
لا يكفي فيها الملامسة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنفصلة عن طعم
ذي الطعم وتلك الرطوبة منبعثة عن الحرفين اللذين تحت اللسان المولدين
للعاب ويجب خلو تلك الرطوبة من الطعم لانها لو كان ذات طعم فان كان
طعما محسوسا لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال
والشيء لا ينفعل عن مثله وان كان مخالفا لم تحقق الادراك حقيقة كما هو الحال
كما في حق المرضى وتختلج الرطوبة عذبة خالية من الطعوم ثم انها اما ادركها
للطعم بانفعالها بكيفية الجسم ثم نفوذها الى سطح اللسان فيدركه تلك القوة او
بانفصال اجزاء من الجسم ثم تغوص في اللسان وكلاهما الاظهر الاول والثاني
محتمل قال البحث الرابع في احكام عامة للاعراض اقول لما فرغ من
احكام خاصة للاعراض شرع في احكام عامة لكل واحد واحد من الاعراض
وهي اقسام الاول انه لا يجوز عليها الانتقال لانه عبارة عن الحصول في حيز
بعد الحصول في حيز اخر فذلك لا يعقل الا فيما كان حاصلا في الحيز وهو الجسم اما
العرض فلا يعقل منه ذلك لانه ليس حاصلا في الحيز اصالة فانه لا يجوز عليها الانتقال

الانتقال من محل الى اخر وهو حكم متفق عليه من العقلاء نقل الاشعرة
وبعض المعتزلة لان الانتقال عرض فلو جاز عليه الانتقال لزم قيام العرض
بالعرض وهو محال وسيأتي بيان ضعفه المحقق قيام العرض بالعرض والاولى في
الاستدلال ما قاله الحكماء واشار اليه المحقق الطوسي وتقريره ان العرض
مفتقر في تشخصه الى محل شخصي يتقوم به والا لما حصل منه وذلك لانه متشخص
في وجوده لما بينه فلو لم يكن مفتقرا الى المحل لوجد بدونه لكنه لا يوجد الا في
المحل فيكون مفتقرا اليه فالمحل مع تقدمه في تشخصه فاذا فارقه زالت عنه المشخصة
فيعدم لانه اذا زالت العلة زال المعلول فان حل في محل اخر حل عرض اخر
وليس النزاع في ثبوته انما النزاع في انعدام عرض عن محل ووجود عرض اخر في محل اخر
بل الاستدلال ان ينتقل عرض عن محل ويحل هو بعينه في محل اخر ووجود عرض
ان قلت لم لا يكفي في تشخصه افتقاره الى محل مبهم فح لا يلزم انعدامه بزواله عن
محله الاول قلت المبهم من حيث انه مبهم غير موجود في الخارج والعرض الشخصي
من حيث هو عرض شخصي مفتقر في تشخصه الى محل موجود في الخارج فلا يكون المبهم
مفتقرا اليه وهو المقام الثالث انه يجوز قيام عرض بعرض وهو مذهب الحكماء
وبعض من المعتزلة وهو الحق خلافا للاشاعرة فانهم منعوا من ذلك وقالوا
كل عرض فلا تقوم به بمحل جوهري لنا ان السرعة والبطء عرضان وهما قائمان
بالحركة وانما قلنا ذلك لان مرادنا بالقيام هنا هو حصول احد الامرين في الاخر

بحيث يكون القائم ناعتا والمقوم به منعوتا وهو هنا كذلك فان الحركة نعت
للجسم باسره وبجملته دون الجوهر فانه لا ينعت بها لكن لا بد من الانتهاء الى
محل جوهري والا لزم التسلسل لان العرض هو الذي لا يقوم الا بغيره وذلك
الغير لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا ثبت المدعى وان كان
عرضا افتقر الى شيء آخر يقوم به وننقل الكلام اليه ونقول فيه كما قلنا في الاول
فح يلزم اما التسلسل او الانتهاء الى محل جوهري لكن التسلسل محال فتعين الانتهاء
الى محل جوهري يقوم به وهو المط البحث الرابع انه يجوز عليها الهلاك وعدم البقاء عند الاشاعرة
وتحرير البحث هنا ان نقول العرض على قسمين قار وغير قار فالقار هو الذي يجتمع
اجزاؤه في الوجود كالسواد والبياض وغير القار هو الذي لا يجتمع اجزاؤه في
الوجود بل تتعاقب اجزاؤه بحيث ينعدم المتقدم ويوجد المتأخر فاذا عرفت ذلك
فلا شك في عدم بقاء العرض غير القار واما القار فهل هو باق ام لا فقالت الفلاسفة
والمحققون نعم هي باقية وادعى ابو الحسين فيها الضرورة وذلك لان الحس يحكم
ببقاء الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول كذلك يحكم ببقاء العرض الحال فيه
من غير فرق بينهما وخالفت الاشاعرة في ذلك وقالوا الاعراض باسرها غير
باقية بل توجد آنا فآنا وهو الحق في غير القار اما القار فلما قلناه احتجوا
بان البقاء عرض فلو بقيت الاعراض لقام العرض بالعرض وهو ممتنع لما مر
عرضا بل هو امر عقلي وهو عبارة عن استمرار الوجود في الزمن الاول الى

الى الثاني نسلم لكن لا يلزم قيام العرض بمثله وقد تقدم انه ليس انه لا يمكن حلول
عرض واحد في محلين والحلول عبارة عن حصول احد الشيئين بالآخر بحيث
تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر كالسواد الذي في
المحل اذا عرفت هذا فنقول لا يجوز ان يكون عرض واحد حالا في محلين
لوجهين الاول انه كما لا يعقل حصول جسم واحد في مكانين كذا لا يعقل
حلول عرض واحد في محلين وفيه نظر فانه قياس العرض على الجسم مع
ان ذلك لا يمتنع ان يحصل عرضان في محل واحد كالسواد والعلم والحركة
وغيرها الثاني انه قد تقدم ان المحل علة في تشخص العرض فلو حل العرض
في محلين يلزم توارد علتين تامتين على معلول واحد شخصي وهو محال كما مر
وخالف ابو هاشم في هذا الحكم حيث جوز قيام العرض بمحلين لا ازيد
كالتأليف وقد تقدم البحث فيه وكذا جماعة من الاوائل وذهبوا الى ان
العرض الواحد يقوم بمحلين لا بمعنى ان العرض حال في احد المحلين وحال في
الآخر بل ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا
لا كالحركة والقدرة والعلم فذهب بعض الاوائل الى ان الاضافات قسمين
متفقة وهي التي تتفق طرفاها كالاخوة والجوار ومختلفة وهي التي تختلف طرفاها
كالابوة والبنوة فقال بعض الاوائل ان الاضافات المتفقة عرض واحد
قائم بمحلين وهما المضافان فان الاخوة كما هي قائمة بهذا الاخ كذلك هي قائمة به

بذلك الذي وكذا الكلام فيه ابطل فان آخره هو الذات قائم به ذاته
ذلك العدد قائم به بنفسه هذا عرض واحد قائم بمحلين بل عرضان قائمان بمحلين
غاية ما في الباب ان الطرفين متحدان بالتماثل من ان الاعراض حادثة وقد
تقدم بيانه قال المبحث الخامس في اقول هذا المبحث من الامور العامة لكل
واحد وينقسم الى اقسام الاثنين في تقسيم المتغايرين اعني اللذين يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر الى التماثل والاختلاف والتقابل وتقريره ان نقول الاثنان
الصورة من حيث في الذهن فكل متغايرين حصلا في الذهن اما ان يكون المفهوم
من احدهما تمامه بحيث يكون كل منهما مساويا لما هو المفهوم من الآخر او لا فان
كان الاول فهما المثلان كزيد وعمرو فان الذي يفهم من زيد هو حيوان ناطق
هو بعينه المفهوم من عمرو وانما يختلفان بعوارض مشخصة كالتعين والوضع والكيف
وغير ذلك والمراد بتمام الماهية في قول الشارح ان تساويا في تمام الماهية هو النوع
اي يكون نوعهما واحدا وان كان الثاني وهو ان لا يكون المفهوم من احدهما
تمامه هو المفهوم من الآخر فهما المختلفان كالسواد والبياض فان المفهوم
من البياض لون مفرق للبصر ومن السواد لون قابض للبصر والمختلفان اما ان
يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار واحد او لا فان كان الاول فهما [illegible]
تستدعيها في المحل كالسواد والحركة وان كان الثاني فهما المتقابلان كالحركة والسكون
فالمتقابلان هما الذاتان اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في وقت واحد

واحد فانه لا يمتنع ان يتصف الذات بالايجاب والسلب وقولنا لا يجتمعان في ذات واحدة
احترازا من الشيئين اللذين يجتمعان في الذات الواحدة كالمختلفين
في المحل الواحد كالسواد والسكون وقولنا من جهة واحدة ليدخل فيها
المتضايفان كالابوة والبنوة فانهما يجتمعان في ذات واحدة من جهتين
مختلفتين كزيد مثلا فانه قد يكون ابا لعمرو وابنا لخالد وقولنا في زمان واحد
تنبيها على ان المتقابلين قد يتعاقبان على الذات في زمانين وان الجسم قد يكون
اسود في زمان ثم يصير ابيض في زمان آخر اذا تقرر هذا فالتقابل ينحصر تحته اربعة
انواع وهما الضدان والمتضايفان والعدم والملكة والنقيضان ودليل الحصر مبني
على تقرير مقدمة وهي انه لا تقابل بين العدميين وذلك لان العدميين اما مطلقان
واما مضافان او مطلق ومضاف فالاول ظاهر لما تقدم من ان العدم المطلق واحد
لا تعدد فيه والتقابل يستدعي التعدد والثاني ايضا كذلك لان المتقابلين لا يجتمعان
ولا يصدقان على شيء واحد والمضافان يصدقان على محل مغاير لملكتيهما كعدم البصر
وعدم القدرة يصدقان على الجدار والثالث ايضا كذلك اذ المطلق يصدق على
المضاف ويمتنع التقابل بين الشيء وجزئه اذا عرفت هذا فنقول ان المتقابلين
اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا لاستحالة كونهما عدميين
لما ذكرنا واذا كان الاول فاما ان يمكن تعقل احدهما بدون الآخر او لا فان
كان الاول فهما الضدان كالسواد والبياض وان كان الثاني فهما المتضايفان

تقابلهما من حيث الكمالية والنقص وذلك لان الخير حصول كمال الشيء والشر
عدم ذلك الكمال عن الشيء المقابل وفيهما تقابل العدم والملكة فذلك دونه
الانواع الا اذا وقعت تحت جنس اخير وذلك ايضا علم بالاستقراء ان تحت
الشجاعة والتهور نوعان متضادان واقعان تحت جنسين اما الشجاعة فداخل
تحت الفضيلة واما التهور فداخل تحت الرذيلة والتجرد الاخر نوعان منهما العفة
والسياء داخلين تحت جنس اخير اما الجواب عن الاول فهو ان تقابلهما لا من
حيث ذاتهما بل من حيث كون الشجاعة فضيلة والتهور رذيلة وهما عارضان لهما
ومن الثاني بانهما جوهران والبحث في انواع الاعراض قوله والضدان
لا يخلو المحل عنهما الضدان بالنسبة الى المحل على اقسام الاول ان يخلو المحل
عنهما معا ولا يتصف بالوسط كالهواء الخالي عن السواد والبياض عن ...
الاول الثاني ان يخلو عنهما ويتصف بالوسط كالفاتر الخالي عن الحرارة
والبرودة الثالث ان لا يخلو عن احدهما بل اما هذا واما ذاك على سبيل
الانفصال الحقيقي كالحركة والسكون فان الجسم لا بد ان يكون كائنا
باحد الكونين ضرورة لانه اما ان ينتقل او لا فالاول متحرك والثاني ساكن
قال والنقيضان هي الاولى القسم الثاني من اقسام التقابل تقابل
النقيضين وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان اي لا يصدقان ولا يكذبان
وذلك على قسمين احدهما في المفردات كقولنا انسان ولا انسان فانهما لا يصدقان

لا يصدقان معا على شيء من الاشياء ولا يكذبان عنه وثانيهما في القضايا
وهي عبارة عن اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته
صدق احدهما كذب الاخرى كقولنا الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب
فقيدنا الاختلاف بالقضيتين ليخرج اختلاف الادوات وبقيد الايجاب
والسلب يخرج اختلافهما بالحملية والشرطية وبغيرهما وبقيد لذاته يخرج ما
يقتضي ذلك لا لذاته بل اما لخصوص المادة كقولنا كل انسان حيوان
ولا شيء من الانسان بحيوان او لا يكون بواسطة مثل لازم كقولنا زيد انسان
زيد ليس بناطق فانه اقتضى الاختلاف بواسطة ان سلب الناطق مستلزم
سلب الانسان وهذا القسم له شرائط في جانب الموضوع وشرائط في جانب
المحمول يرجع حاصلها الى وحدة النسبة الحكمية في القضيتين وتفاصيل ذلك
واحكامه كلها مذكورة في المنطق ثم ان هذا القسم له خواص يمتاز بها عن باقي
اقسام التقابل احدها ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف
البواقي فان الضدين قد يرتفعان كما عرفت وكذا المتضايفان يرتفعان
بخلو المحل عنهما والعدم والملكة ايضا يرتفعان لعدم المحل او عدم استعداد
مع المشهور ... انه تقابل بحسب القول والعقل بخلاف البواقي فانها
متقابلة بحسب الوجود الخارجي واما التناقض بحسب القول والاعتقاد بمعنى
ان القولين متقابلين والاعتقادين كذلك ايضا قال والعدم والملكة هما

نقيضان آه اقول هذا هو القسم الثالث وهو تقابل العدم والملكة وعرفه
بانهما نقيضان يختص موضوعهما كالعمى والبصر فان محلهما واحد فان العمى هو عدم البصر
لا عن اي شيء كان بل عن محل مخصوص يمكن اتصافه بالبصر [illegible]
كالانسان والحيوان فان الكلام ان عدم الانسانية عن اي محل كان ثم هذا
القسم ينقسم ايضا قسمين احدهما مشهوري وثانيهما حقيقي اما المشهوري فالملكة كل
موجود في موضوع من شان ذلك الموضوع ان يتصف به ويمكن ان يعدم عنه
واذا عدم لم يمكن ان يعود والعدم هو عدم ذلك الموجود في وقت امكان
وجوده فيه فالملكة كالبصر والسن والشعر في الراس في وقتها والعدم هو العمى و
الدرد والقرع في وقت البصر والسن والشعر فعدم البصر عن الجرو قبل ان يفتح
عينيه وعدم السن عن الطفل قبل ان ينبت له السن وعدم اللحية عن الصبي
لا يكون من عدم الملكة لامكان الانتقال الى الوجود واما عدم البصر عن
الجرو بعد فتح عينيه او عن الانسان وعدم السن عن الرجل وعدم الشعر لحيته
عنه فمن عدم الملكة واما الحقيقي فهذا اعم فالملكة هنا كل موجود في موضوع اعم
من ان يكون الموضوع من شان شخصه ان يكون له ذلك الموجود في وقته كما
تقدم او من شان شخصه في غير وقته كعدم اللحية عن الامرد او من شان نوعه
كعدم اللحية عن المراة او من شان جنسه كعدم الذكورة عن المراة او كعدم البصر
عن شخص من الخلد فان طبيعته النوعية غير قابلة للبصر لكن طبيعته الجنسية كالحيوان

كالحيوان قابلة وهذا القسم الاول اخص من الثاني قال والمتضايفان
وهما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر اقول هذا هو القسم
الرابع من اقسام التقابل واعلم ان الاشياء باعتبار تعقلها على ضربين احدهما
ما لا يتوقف تعقله على تعقل غيره امر آخر وهو ما عدا المضاف من الماهيات الاخر
وثانيهما ما يتوقف تعقله على تعقل غيره وهو المضاف ولهذا عرف المصنف المتضايفين
بقوله وهما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر ثم ان هذا القسم
ايضا ينقسم على قسمين احدهما مشهوري والآخر حقيقي وذلك لان المضاف
اما ان يكون له وجود غير اعتبار كونه مضافا الى الآخر او لا يكون له وجود غير
اعتبار كونه مضافا الى الآخر فالاول هو المشهور كالاب والابن شيء من حيث
هما اب وابن فان كل واحد منهما لا يعقل الا مضافا الى الآخر واما وجودان
آخران دون ذات كل واحد منهما والثاني هو الحقيقي كابوة الاب وبنوة الابن
فانه ليس له وجود في الخارج من ان كل واحد منهما مضافا الى الآخر قال
والحق ان الاضافات لا وجود لها في الخارج اقول اختلف الناس في وجود
الاضافات في الاعيان فقال الحكماء انها موجودة في الاعيان وقال المتكلمون
انها موجودة في الاذهان احتجت الحكماء بان العقل يحكم بفوقية السماء حكما
حاصلا مطابقا للواقع فالفوقية لا يجوز ان تكون امرا عدميا لانها نقيض اللافوقية
الصادقة على المعدوم فتكون عدمية لاستحالة كون صفة المعدوم ثبوتية والا لزم ثبوته

واذا كان الاضافة عدمية تكون الفوقية ثبوتية وهو المطلوب وحجة المتكلمين
بانها لو كانت موجودة في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم بيان
الملازمة ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت صفة قائمة بمحل فتكون
لها اضافة الى ذلك المحل وتلك الاضافة ايضا تكون موجودة في الخارج فتكون
قائمة بمحل آخر وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وهو لازم على تقدير
وجود الاضافات في الخارج فلا تكون موجودة في الخارج وهو المطلوب قال الشيخ
فيه نظر لان القائل بعدم الاضافات لم يدع سالبة كلية وهو لا شيء من
الاضافات بموجودة في الخارج وح لا يتم الدليل لانه انما قال لو كانت
الاضافات موجودة في الخارج لكانت صفة قائمة بالمحل فتكون لها اضافة الى
ذلك المحل وتلك الاضافة ايضا تكون موجودة فتلزم لان القائل بوجود
الاضافات لا يقول بوجود كل اضافة بل بوجود بعض الاضافات ولا
يلزم من ذلك ان تكون اضافة الاضافة من الاضافات التي لا وجود لها
في الخارج قال ولكن يتحقق الجمع بين المتقابلين يتحقق الجمع بين المثلين اقول
قد عرفت انقسام كل معلومين الى المتباينين المختلفين والمتقابلين وعرفت انهما
المتقابلين لا يجتمعان والمختلفين غير المتقابلين يجتمعان فبقي البحث في المثلين فقال
انهما لا يجتمعان ايضا كالمتقابلين وهو مذهب الاشاعرة والاوائل خلافا
للمعتزلة احتج الاولون بانهما لو اجتمعا في محل واحد لم يكن بينهما ما يرجع الاثنينية

اثنينية وذلك لان التعدد يقتضي التميز وانما قلنا انه لم يكن بينهما ما يرجع
لان التمايز انما يكون بامر من ثلثة اما بالذات او باللوازم او بالعوارض
والاقسام الثلثة بأسرها منتفية اما الذات واللوازم فلانها حاصلة لكل منهما
لما كانا مثلين واما العوارض فلانها انما تكون بحسب المحل فاذا كان متحدا المحل
واحد فلم يمكن ان يعرض لاحدهما بحسب ذلك المحل يعرض للآخر ايضا
فلا تمايز فقد بان انه لو اجتمعا لما امتاز وعدم الامتياز باطل والا لما كانا
اثنين والغرض انهما اثنان هف قال الثاني المعقول اما ان يكون واحدا
او كثيرا اقول انقسام المعقول الى الواحد والكثير من الامور الواضحة التي لا
تحتاج الى البرهان فالمعقول اما ان يكون منقسما او لا يكون منقسما فالاول
هو الكثير والثاني هو الواحد وهو اما ان يكون واحدا بالذات او بالعرض لان
عدم قبول القسمة اما ان يكون لغيره وهو الواحد بالعرض كالعرض الحال في الجوهر
الفرد او يكون لذاته وهو الواحد بالذات كالجوهر الفرد ثم الواحد بالذات
قد يكون واحدا بالشخص اي يكون مانعا من الشركة كزيد فان شخصه واحد
لا اشتراك فيه وقد يكون واحدا لا بالشخص وهو ان يكون له جهتان احديهما
تقتضي الكثرة والاخرى تقتضي الوحدة فجهة الكثرة ان كانت متفقة فهو
الواحد بالنوع كزيد وعمرو فان نوعهما واحد وهو الانسان وان كانت مختلفة
فهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس فانهما واحدان بالحيوان الذي هو جنس

لما هو واحد ثم الجنس قد يكون قريبا او بعيدا او متوسطا فالواحد بالجنس اما
بالجنس القريب مثل تماثل في الانسان والفرس فان الحيوان جنس قريب
لهما او بالمتوسط اما بمرتبة واحدة كالانسان والشجر فانهما واحدان بالجنس
المتوسط وهو الجسم النامي او بمرتبتين كالانسان والحجر فانهما واحد بالجنس
بالجسم المطلق او بالبعيد كالانسان والعقل فانهما واحدان بالجوهر
وهو جنس بعيد لهما فالواحد مقول بالتشكيك على هذه الاقسام بالاولوية
وعدمها فان الواحد بالذات اولى بالوحدة من الواحد بالعرض
والواحد بالشخص اولى من الواحد بالنوع بها والواحد بالنوع اولى
من الواحد بالجنس وهو بالقريب اولى منه بالمتوسط والبعيد فالاتحاد
في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس يسمى مجانسة وفي العرض ان كان في الكم
يسمى مساواة وفي الكيف يسمى مشابهة وفي المضاف يسمى مناسبة وفي الشكل
يسمى مشاكلة وفي الوضع يسمى موازاة وفي الاطراف يسمى مطابقة قوله
والواحد بالنوع كثير بالشخص لان النوع لا بد له من اشخاص لانه مقول
على كثيرين متفقين بالحقيقة ثم تلك الاشخاص قد تكون ذهنية لا غير كالعنقاء
وقد تكون خارجية وذهنية فالخارجية قد تكون واحدا لا غير كالشمس فان
نوعه منحصر في شخصه خارجا وقد يكون اكثر كالانسان وغيره من الانواع
والواحد بالجنس كثير بالنوع لان الجنس لا بد له من انواع لانه المقول

على كثيرين مختلفين بالحقيقة قوله والواحد بالشخص اه اعلم ان الواحد
بالشخص اما ان يصح عليه الانقسام او لا فان كان الاول فاما ان
يصح عليه الانقسام لذاته وهو المقدار وهو عرض يقبل القسمة لذاته او
لا فان اما يفرض فيه شيء غير شيء آخر كالابعاد الثلثة فانه يمكن ان
يفرض في كل واحد منها طرف غير طرف آخر او يصح عليه الانقسام
لغيره كالجسم الطبيعي فانه لا ينقسم لانقسام الابعاد القائمة به فالجسم
على قسمين تعليمي وطبيعي فالتعليمي هو نفس المقادير الثلثة اعني الطول
والعرض والعمق وانما سمي تعليميا لانه يبحث عنه اهل التعاليم اعني [illegible]
العلوم الرياضية والطبيعي هو محل هذه المقادير ويسمى طبيعيا لان الحكيم
بالنظر الى الطبيعة وان كان الثاني فاما ان يكون ذا وضع اي يمكن
ان يشار اليه اشارة حسية او لا يكون فالاول كالنقطة فانها طرف الخط
الموجود المشار اليه اشارة حسية فيكون موجودة مشارا اليها والثاني
كالنفس الناطقة عند من يثبت تجردها ومن جملة اقسام الواحد الوحدة
فان الواحد هو ما لا ينقسم فاما ان لا يكون له مفهوم غير ذلك فهو
الوحدة او يكون له وهو ينقسم الى الاقسام المتقدمة قال والحق
ان الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية اه اقول الوحدة
والكثرة من المعقولات البديهية فلا نفتقر في تصورها الى اكتساب تعريف

وما يقال في تعريف الوحدة بانها عبارة عن كون الشيء لا ينقسم والكثرة
بانها عبارة عن كونه منقسما فهو تعريف لفظي غايته تبديل لفظ خفي
بلفظ جلي وهما من المعقولات الثانية اي الحاصلة في المرتبة الثانية
من التعقل وليس لهما في الخارج شيء يحاذيهما فانا نتعقل الشيء اولا ثم
نتعقل كونه واحدا او كثيرا فالوحدة والكثرة عارضتان للمعقول اولا
ولا يعقل بقيدها بانفسها بل بمجردهما فهما امران اعتباريان وقد نازع
في ذلك قوم من الاوائل وجعلوهما عرضين موجودين في الخارج وضعـ
ـفه واستدل المص على ذلك بتقريره ان نقول لو كانت الوحدة موجودة
في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها
لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا تخلو اما ان تكون واحدة او كثيرة
لا جائز ان تكون كثيرة والا لزم اتصاف الشيء بما ينافيه لان الكثرة منافية
للوحدة فتكون واحدة فتكون لها وحدة وتلك الوحدة تكون موجودة
في الخارج ايضا وننقل الكلام اليها ونقول فيها كما قلنا في الوحدة الاولى
ويلزم التسلسل قال شيخنا فيه نظر فان الوحدة هي عبارة عن كون الشيء غير
منقسم كما قلناه ولا شك في ان هذا المعنى موجود متحقق في الوحدة سواء
اعتبرناه او لا فتكون لها وحدة اخرى قلنا ثم فان وحدة الوحدة عينها
واما الكثرة فانها لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا تخلو اما ان تكون

يكون قائمة ببعض اجزاء محلها او بكل واحد واحد من اجزائه لا جائز ان
تقوم ببعض اجزاء محلها والا لكان الواحد كثيرا ولا بكل واحد واحد من
اجزاء محلها والا لزم تنصفها وان الاول ان يكون الواحد كثيرا ايضا
والثاني ان يكون العرض الواحد قائما بمحال متعددة وهما باطلان
وهاهنا لازم من فرض وجود الكثرة خارجا فلا يكون موجودا خارجا
المص وفيه نظر لجواز ان يكون قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع قال
الثالث الموجود اما ان يكون قديما او حادثا اقول قسم الموجود
الى القديم والحادث ايضا من الامور العامة وهي قسمة حقيقية لانحصار
ولا يرتفعان فان الموجود اما ان يكون لوجوده اول او لا فالاول
المحدث والثاني القديم فالقديم فسره المتكلمون بامرين متلازمين احدهما
ما لا اول لوجوده وثانيهما ما لا يسبقه العدم وكذا المحدث اما الذي لوجوده
اول او الذي سبقه العدم فالقديم عند اصحابنا والمحققين من المعتزلة
كابي الحسين هو الله تعالى لا غير وخالف في ذلك جماعة وعند الاشعرية
هو الله تعالى وصفاته وعند مثبتي الاحوال هو الله تعالى واحواله الخمسة
كما يقول ابو هاشم وعند الفلاسفة هو الله تعالى والعالم بجملته وعند
الحرنانيين القدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الله تعالى والنفس وواحد
منفعل غير حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان

اما الدهر والكلام والحق خلاف هذا الكلام لما يأتي من دليل التوحيد والدليل
على كون جميع ما عداه محدثا والمحدث عندنا هو ما عدا الله سبحانه وعند الاشاعرة
والمثبتين ما عدا الله تعالى وصفاته وعند الحرنانيين ما عدا الخمسة واما الحكماء
فيفسرون الحدث باعم مما فسره المتكلمون وتقرير كلامهم ان نقول قد يفسر
الحدوث كما ذكرتموه انه يتأتى بالنسبة الى بعض اجزاء العالم ولا يتأتى بالنسبة
الى كل واحد واحد من اجزائه ولا بالنسبة الى كل العالم اما الاول فهو
انه لا يتأتى بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزاء العالم فلان سبق الشيء على
الشيء يقال على خمسة معان الاول السبق بالعلية كسبق حركة الاصبع على حركة
الخاتم فانا نتصور حركة الاصبع اولا ثم يتبعها حركة الخاتم وان وجدا معا في
الزمان الثاني السبق بالذات ويقال له السبق بالطبع ايضا كسبق الشرط على
المشروط والواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول ان السابق في
القسم الاول يلزم من وجوده وجود المسبوق بخلاف هذا فانه لا يلزم من وجود
الواحد وجود الاثنين الثالث السبق بالرتبة اما بالحس كسبق الامام على المأموم
في المحراب او بالعقل كسبق الجنس على النوع الرابع السبق بالشرف كسبق
العالم على متعلمه والنبي على امته الخامس السبق بالزمان كسبق الاب على ابنه
وسبق عدم الشيء على وجوده ولا يمكن ان يكون بالوجه الاول لان العدم ليس
علة للوجود ولا بالوجه الثاني لانه يجتمع فيه السابق والمسبوق والوجود لا يجامع

العدم ولا بالثالث اي بالرتبة والوضع وهو ظاهر ولا بالرابع
لعدم كون العدم اشرف من الوجود فلم يبق الا الخامس ومعناه ان
زمان عدمه سابق على زمان وجوده والزمان يستلزم الحركة لانه مقدار
الحركة فيستلزم الجسم لانه معروضها وكل حادث يستلزم سبق حادث آخر
فان انتهى الى الحادث لا يكون مسبوقا بالعدم بالتفسير المذكور ثبت ان
التفسير المذكور لا يتأتى بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزاء العالم وان
لم ينته ثبت وجود حوادث لا اول لها وقد احكمه فتحقق الاول واما
الثاني وهو انه لا يتأتى بالنسبة الى كل العالم فلان الزمان اما ان يكون
جزءا من اجزاء العالم او لا والثاني محال والا لزم ان يكون نفس واجب
الوجود لان العالم عندكم كل موجود سوى الله تعالى فلما بطل هو انه
تعالى والاول ايضا محال لان كون مجموع العالم مسبوقا بالعدم بالزمان
يستلزم سبق الزمان على نفسه وهو محال واذا لم يكن التفسير المذكور يتأتى
بالنسبة الى كل العالم ولا الى كل واحد واحد من اجزائه فلا بد ان نفسر
بما هو اعم من ذلك وهو كان مسبوقا بالغير فان لم يمكن اجتماع السابق
والمسبوق فهو الحادث الذي فسرتموه اعني الزماني وان امكن فهو
الحادث الذاتي ومعناه ان الممكن من حيث هو لا يستحق الوجود لذاته
وان وجد كان وجوده بغيره فلا استحقاق الوجود سابق على الوجود لان

ما بالذات سابق عليها بالغير وانما قلنا انه لا يستحق الوجود لذاته ولم نقل
يستحق اللاوجود لانه لو استحق اللاوجود لكان ممتنعاً وقد فرضناه ممكناً
وانما قلنا انه لا استحقاق الوجود له سابق على الموجود ولم نقل على استحقاق
الوجود لانه يلزم ان يكون للممكن الذي هو مستحق للوجود ولم يوجد بعد حالاً
لانه مستحق للوجود بالغير ولا يكون ممكن من الممكنات قديماً وحادثاً
الا وهو موصوف بهذا الحدوث فالفرق بين هذا الحدوث وبين الحدوث
الزماني فرق ما بين العام والخاص اذ الحدوث الزماني لا يكاد يجامع القديم الزماني
والحدوث الذاتي يجامع القديم الزماني ولهذا اقول بان العالم قديم زماني
وان كان محدثاً بالذات فاجاب المتكلمون عن هذا الكلام بانا لا نسلم حصر السبق
فيما ذكرتم بل لا بد له من دليل وان تمسكتم بالاستقراء فهو غير مفيد لليقين
ثم ان هنا قسماً آخر من السبق ليس من الخمسة وهو سبق بعض اجزاء الزمان
على بعض كالامس على اليوم فانه ليس بالعلية لوجوب الاول انه لو كان
بالعلية لزم تاثير المعدوم في الوجود وهو محال وبيانه ظاهر انّ اجزاء الزمان
اجزاء الزمان متساوية في الماهية فيستحيل ان يكون بعضها علة لذاته وبعضها
معلولاً ولا بالذات ايضاً لان متساوي الاجزاء كما تقدم وانا ثانياً فلامتناع
اجتماع المتضايفين هنا في الوجود والمعاينة بالتقدم الذاتي لا بالزمان والا
لكان للزمان زمان آخر وتسلسل وهو محال ولا بالشرف لتساوي الاجزاء في الحد

في حد ذاتها ثانياً ولا بالوضع وهو ظاهر فيكون نوعاً آخر من التقدم
وهو السبق بالزمان ويكون في سبق العدم على الوجود في تفسير الحادث
بهذا المعنى فيكون عاماً في تقدم العالم وكذا الكلام في تقديم
الباري تعالى على العالم وهو انا لو قدرنا وجود ازمنة لا نهاية لها لكان
الله تعالى موجوداً معها ولا يشترط في الوجود زمان يصاحب له تعالى والله
لزم القدم وتسلسل الازمنة ولما كانت هذه المسئلة من امهات الالهيات اشرنا
فيها الكلام فالحاصل ان الحدوث والقدم آخر اختلف مذهب المتقدمين الى
ان القدم والحدوث اعتباران عقليان يحصلان في الذهن عند اعتبار الماهية
وسبق غيرها اي سبق عدمها عليها او عدم سبق غيرها او عدمها عليها فلا دليل
حدوث ولا في قدم وليس من الصفات الحقيقية في الاعيان وخالف في
ذلك الكرامية حيث زعموا ان الحدوث من الامور الخارجية وبعض الاشاعرة
وهو عبد الله بن سعيد حيث حكم بان القدم من الصفات الحقيقية الخارجية ودليل
المقام على مذهب المحققين بالتقرير ان نقول لو لم يكن معنى القدم والحدوث
من الامور الاعتبارية للزم اما التسلسل او اتصاف الشيء بما ينافيه واللازم
بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو لم يكونا ذهنيين لكانا
خارجيين للعلم او الصفة وكل موجود في الخارج اما قديم او حادث فالقدم
او حدوث فان كان القديم حادثاً لزم اتصاف الشيء بما ينافيه وان كان قديماً

عن موصوفها والوجود المعلول متأخر عن ايجاد الموجد بالذات تأخر
المعلول عن علته وايجاد الموجد متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تأخرا
بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن علته بالذات فلو كان الحدوث علة الاحتياج
لتأخر عن نفسه بمراتب اربع اثنتان بالذات واثنتان بالطبع فيكون
متقدما متأخرا معا وهو محال اورد عليه ان هذا الدليل بان هذا التعليل
يكون الحدوث علة الاحتياج لم يفسره بالمشروط به بل يفسره بانه خروج الشيء
من العدم الى الوجود وهو بهذا التفسير ليس متأخرا عن الوجود لانه ليس
صفة له بل للماهية وعلى تقدير ان يكون مرادهم ما ذكره لم يظهر تأخره عن
علة الاحتياج التي هي فاعلية لانهم يريدون بالعلة العلة الغائية وفيه نظر
فانه لو كان الحدوث علة غائية للاحتياج لزم الاستغناء بعد الحدوث
اللهم الا ان يقال ان علة الاحتياج هي الحدوث في حالة العدم لا مطلقا و
جاز ان يكون العلة الغائية في حالة الوجود شيئا آخر غير الحدوث وهو استمرار
الوجود وهو مستتبع في تعدد الحاجة في حالتي العدم والوجود والاولى ان
الضرورة معلومة لا نعلم ان علته وان كان قد يحصل فيه شك فبسبب بعض
الاطراف قال الرابع الموجود اما ان يكون مؤثرا في غيره اقول
تقسيم الموجود الى العلة اعني المؤثر والمعلول اعني الاثر من الامور البينة
فلهذا ذكره هنا وقد ذكر ان الحدث مفتقر الى المؤثر وفيه بذكره وقسمه الى

المختار والموجب وتقريره ان يقال الموجود اما ان يكون مؤثرا في غيره
اي مفيدا لوجود غيره او اثرا لغيره اي مستفيدا للوجود من غيره فان كان
الاول فاما ان يكون مع الامكان ان لا يؤثر وان لا يفيد الوجود او مع امتناع
ان لا يؤثر وان لا يفيد الوجود فالاول هو الفاعل المختار والثاني هو العلة
الموجبة كالنار للاحراق وان كان الثاني من القسمة الاولى فهو المعلول
وقد اطلق المتكلمون على العلة المؤثر موجبا او اثره موجدا والحكماء يطلقونها
عليه ومعه الا قال ولا يمكن ان يكون العلة نفس المعلول اقول العلة
اما ان تكون نفس المعلول او جزءه او خارجة عنه والاول باطل لان العلة
متقدمة على المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه فبقي ان يكون اما جزءه او خارجة
عنه فان كانت جزءه فاما ان يكون وجود المعلول معها بالقوة او بالفعل فان
كان الاول فهي العلة المادية كقطع الخشب للسرير وان كان الثاني فهي العلة
الصورية كشكل السرير وان كانت خارجة عنه فاما ان يكون منها وجوده او لها
وجوده فان كان الاول فهي العلة الفاعلية كالنجار للسرير وان كان الثاني
فهي العلة الغائية كالجلوس للسرير اذا تقرر هذا فاعلم ان الاول العلة
قد تكون تامة وقد تكون ناقصة فالتامة جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول و
الناقصة بعضه وقد فسر في التامة حصول الاثر معه وارتفاع الموانع
الى تقسيم العلة الى الفاعلية او المادية اشارة الى انه ظهر مما تقدم ان كل واحد من

اجزائه ليس له تاثير في ذلك المعلول ولا في شيء من اجزائه والغرض انه لم
يحصل عند الانتفاء اذ يقتضي ذلك المعلول منه جزء لم يكن ذلك المعلول مركبا
من تلك الماهية المركبة وقد فرض معلولا لها هف وان كان الاول فان كان ذلك المؤثر
بالحقيقة هو العلة في ذلك المعلول لانه بوجوده يوجد وبعدمه ينتفي وليس ما اوقعنا
بانه العلة ذلك وهو خلف ثم ننقل الكلام اليه ونقول اما ان يكون بسيطا او مركبا فان
كان بسيطا ثم اما ان يكون متميزا من تلك الاجزاء او لا فان كان الثاني لم يكن
التركيب المفروض اولا صادقا في العلة بل انما في قابل العلة ان كان ذلك البسيط
ليس حاصلا من الاجزاء او في فاعل العلة ان كان حاصلا من الاجزاء او في
ان التركيب مفروض في العلة هف ثم انا ننقل الكلام الى كيفية حصول ذلك البسيط
من تلك الاجزاء ونقول اما ان يكون لكل واحد من تلك الاجزاء تاثير في
ذلك البسيط او في شيء من اجزائه او لا فيه ولا في شيء من اجزائه الى اخر الدليل
حتى يلزم التسلسل وان كان الاول اي يكون متميزا من تلك الاجزاء لم يكن لتلك
الاجزاء تاثير في ذلك المعلول ولا في علته البسيطة فلا يكون لها مدخل في التاثير البتة
وان كان مركبا فننقل الكلام اليه وكيفية تاثيره في ذلك المعلول البسيط ونقول انه كان
في الاول الى اخر الكلام فاذا حصل انه لا يمكن ان يكون للمعلول البسيط من كل جهة علة
مركبة للزوم اما اجتماع علل كثيرة على معلول شخصي او تركيب فيما فرض بسيطا او فرض ما
ليس بمؤثر مؤثرا او حذف الغرض او التسلسل واللوازم باطلة فيتعين الحكم بان تاثير العلة المركبة في

في المعلول البسيط باطل وهو المطلوب قال وعدمه يقتضي تاخر المعلول عن العلة التامة
ثم اقول قد عرفت ان العلة التامة ما هي فحيث نقول يستحيل تخلف المعلول
عنها والا لزم اما الترجيح بلا مرجح او فرض ما ليس بعلة تامة علة تامة وكلا
الامرين محال بيان الملازمة انه لو لم يوجد المعلول عند وجود علته التامة
لكان وجوده حين يوجد دون ما قبله من الاوقات او ما بعده مع تساوي
الاوقات بالنسبة اليه اما ان يكون لتوقفه على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم
الترجيح بلا مرجح وهو محال وعلى الاول يلزم ان لا يكون ما فرض علة تامة علة
تامة هف قال وعلة العدم عدم العلة اقول لما كان الممكن لا يقتضي
لذاته شيئا من الوجود والعدم لتساويهما بالنسبة اليه افتقر في اتصافه باحدهما
الى مرجح خارجي وذلك ضروري ولما بين علة الوجود شرع في بيان علة
العدم فقال علة العدم عدم العلة اي في الحقيقة اذ قيل لم كان المعلول
المعدوم معدوما اجيب بقولنا لعدم علته ولا شك ان ارتفاع المعلول عند
ارتفاع علته ضروري واما ان ذلك الارتفاع هل هو معلل بارتفاع العلة
بالذات او بامر اخر ملازم له فنقول الحق يقتضي كون عدم العلة علة
لعدم المعلول في نفس الحقيقة بان عدم المعلول ثم لا يجوز ان يستند الى
ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى وجود شيء غير عدم علته لان عند وجود علته
يجب وجوده فتاثير ذلك الشيء في العدم ان كان عند وجود علة الوجود لزم

ان يكون موجوداً بالنظر الى علة وجوده ومعدوماً بالنظر الى علة عدمه وقف
ولا ترجيح لاحدهما لانا لو فرضناهما متساويين وان كان عند حصول جميع اجزاء
العلة او عدم جزء منها او عدمها كان المقتضي للعدم هو عدم ذلك الجزء فلا
الجزء لا غيره ولا الى عدم شيء غير العلة واجزائها وشرائطها لان ما عدا العلة
واجزائها وشرائطها لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من
عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة فالممكن محتاج الى العلة فان حضرت اثرت
الوجود وجوداً وان عدمت اثرت العدم في عدمها والمحقق الطوسي قال
في قواعده عدم العلة كالعلة لعدم المعلول لانها ليست عليتها حقيقية لانها عدم
يكون علة حقيقية لانها عدم فكيف علة حقيقية والحق ان العلية والمعلولية من
الصفات الاعتبارية لا تستدعي وجودها في الخارج ولا يلزم التسلسل ولكن
اتصافها بالوجود وبالعدم المشابه للوجود كاعدام الملكات لان لها حظاً
من الوجود ولهذا افتقرت الى المحل كافتقار الوجود الى المحل وحيث
كانت تلك الاعدام متمايزة بحسب تمايز ملكاتها جاز ان يكون بعضها علة لبعضها
معلولاً كما قلناه في كون عدم العلة علة لعدم المعلول وكذا عدم الشرط علة
لعدم المشروط وامثال ذلك قال ولا يمكن ههنا دخل الدور اه اقول
لما توقف دليل اثبات الصانع تعالى على ابطال الدور والتسلسل قدم الكلام في
ابطالهما والدور هو توقف كل واحد من الشيئين على صاحبه فما هو متوقف

عليه فيه اما بمرتبة واحدة كما يتوقف ا على ب و ب على ا او بمراتب كما يتوقف
ا على ب و ب على ج و ج على د و د على ا ويسمى الاول دوراً مصرحاً والثاني
دوراً مضمراً وهو محال بقسميه والا لزم كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً
معاً وهو محال وذلك انه اذا توقف الالف على ب فان الالف متوقف على
ب وعلى جميع ما يتوقف عليه ب اي على ج و د اما بلا واسطة او بواسطة
ومن جملة ما يتوقف عليه ب الالف نفسه فيكون الالف متوقفاً على نفسه و
الموقوف عليه من حيث انه موقوف عليه متقدم فيكون الالف متقدماً والموقوف
من حيث انه موقوف يكون متأخراً فيكون الالف متأخراً فيلزم ان يكون
متقدماً متأخراً معاً والمتقدم من حيث انه متقدم يكون موجوداً قبل المتأخر
فيكون المتأخر معدوماً فيكون موجوداً معدوماً معاً وهو محال وهو اللازم
من الدور فيكون محالاً وهو المط قال ولا يمكن التسلسل اه اقول
التسلسل هو عبارة عن وجود ما لا يتناهى من الاعداد واتفق الحكماء والمتكلمون
على انه باطل في الجملة الا ان المتكلمين عندهم ان كل عدد فرض غير متناه
فانه باطل لانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان قابلاً للزيادة والنقصان
فهو متناه واما الحكماء فشرطوا لبطلانه حصول امرين الاول ان يكون الآحاد
موجودة معاً والثاني الترتيب بين تلك الآحاد واما الترتيب الوضعي كما في
الاجسام والمقادير او الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات وكلاهما

فيه هذا ان الامر ان لم يحكم ابطلانه وجوزوا عدم تناهيه وان جهل في قدمها
دون الاخر ولذلك جوزوا في الحركات الفلكية عدم التناهي وان
كانت ذات اجزاء مترتبة لعدم اجتماع اجزائها في الوجود وكذا النفوس جوزوا
عدم تناهيها لعدم الترتب بحسب طبيعته فيها لعدم كون بعضها علة لبعض وعدم
تكثر؟ مغيس لما ترتب طبيعي ولا وضعي وان كانت اجزاؤها مجتمعة في الوجود
اذا تقرر هذا فاعلم ان المصنف استدل على بطلان التسلسل الذي اجتمع فيه
هذان الشرطان ولهذا قال ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات ولم يتعرض لغيره
لان مقصوده ابطال التسلسل الذي يتوقف عليه اثبات واجب الوجود بوجوه
ما ذكره انه لا يمكن تسلسل العلل والمعلولات لانه لو امكن ذلك لكان المجموع
الحاصل من تلك العلل والمعلولات ممكنا لافتقاره الى كل واحد منها وهي
ممكنة والمفتقر الى الممكن ممكن فالمجموع ممكن وكل ممكن لا بد له من مؤثر فالمجموع
لا بد له من مؤثر فالمؤثر فيه اما نفسه او جزؤه او الخارج عنه لا جائز ان يكون
المؤثر فيه نفسه لان المؤثر متقدم والشيء لا يتقدم على نفسه والا لكان موجودا
قبل نفسه وهو محال ولا جائز ان يكون المؤثر فيه جزؤه لان المؤثر في المجموع
مؤثر في كل واحد واحد من اجزائه ومن جملته تلك الاجزاء ذلك الجزء
فيكون مؤثرا في نفسه وهو محال لما تقدم بل ويكون مؤثرا في علله المتقدمة
عليه بمراتب فيلزم الدور بمراتب وقد تقدم بطلانه واذا لم يكن المؤثر فيه ولا جزؤه

جزئه تعين ان يكون المؤثر فيه الخارج والخارج عن جميع العلل والمعلولات
يكون واجبا فيكون الواجب موجودا فينقطع السلسلة وهو المطلوب وهنا نظر
لانا لو فرضنا المؤثر خارجا لا يلزم ان يكون واجبا لجواز ان يكون ممكنا
خارجا عن مجموع السلسلة لا عن جميع الممكنات فمن الجائز ان يكون ممكنا
خارجا عن السلسلة المذكورة ويكون هو العلة لجملتها ويكون علته الواجب او
ممكن آخر غير الواجب ويلزم تسلسل غير متناهية وعلى كلا التقديرين لا يلزم
انقطاع السلسلة فان قلت ولم لا يجوز ان يكون المؤثر في مجموع السلسلة
خارجا لانه اذا كان علة السلسلة وجب ان يكون علة لكل واحد واحد منها لانه
لو وقع كل واحد من السلسلة بغيره لوقعت السلسلة من غير حاجة اليه الخ
واذا كان علة لكل واحد منها لزم توارد علتين على ذلك الواحد منها
ولكن الخارج والاخرى علته التي توجد في السلسلة وذلك محال لما تقدم فلا
يكون المؤثر في السلسلة خارجا وحينئذ نقول لو امكن تسلسل علل ومعلولات لزم اما
تاثير الشيء في نفسه او في علله او اجتماع علتين على معلول واحد شخصي والكل
ممتنع لا يلزم من التسلسل فيكون محالا وهو المطلوب قال ويمكن استدلال بين
اقول ذهب الحكماء الى ان الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد
الالات والقوابل لا يصدر عنه اكثر من واحد وخالف في ذلك اكثر المتكلمين
الحكم احتج الحكماء بان الواحد حقا من جميع الوجوه لو صدر عنه اكثر من واحد لزم اما

العقل صادر عنه يكون واجبا عنه وجوب وقوع المعلول عن علته التامة ومن
حيث ان العقل يكون معلولا له ممكنا فالشيء الواحد من جميع الوجوه لا يكون
نسبته الى الشيء الواحد بنسبتي الامكان والوجوب لاستحالة اجتماع الامكان
والوجوب في الشيء الواحد فبقي ان يكون الحيثيتان لامرين مختلفين فيكون
ذلك الواحد مركبا والفرض انه بسيط هف اجاب الملخص بان هذا اختلاف
يمكن اختلاف النسب عند اختلاف الحيثيات فان الامكان انما هو للعقل
من حيث انه قابل والوجوب له من حيث انه فاعل بعد من حيث هو واحد
فاي حاصل ان كثرة الحيثيات لا يقتضي كثرة الاجزاء قال المص الموجود اه
اقول تقسيم الموجود الى الجزئي والكلي ايضا من الامور العامة وتقريره
ان نقول كل موجود فاما ان يكون نفس تصوره اي من حيث انه متصور مانعا
من وقوع الشركة اي من اشتراكه بين كثيرين وحمله عليها او لا يمنع فالاول
يقع فيه الشركة او يحمل على كثيرين فان كان الاول فهو الجزئي كزيد المشار اليه
فانه من حيث تعلق الاشارة به في قولنا هذا زيد يمتنع حمله على كثيرين وان كان
الثاني فهو الكلي والكثيرون المشتركون فيه افراده كالانسان فانه مقول
على زيد وعمرو وغيرهما من افراده التي يمكن حمله عليها قال المص ثم افراده قد
يكون اه اقول هذا تقسيم للكلي بالنظر الى وجود افراده في الخارج وعدم
وجودها فيه وتقريره ان نقول افراد الكلي اما ان لا يكون لها وجود في

في الخارج بل في الذهن لا غير فاما ان لا يصح وجودها في الخارج البتة كالشريك
كشريك الباري تعالى او يصح وجودها فذلك كجبل من ياقوت وبحر من زيبق
فانه ليس في الخارج شيء من افراد هذا الكلي او يكون لها وجود في الخارج
فاما ان يكون ذلك الموجود في الخارج واحدا او كثيرا فان كان الاول
فاما مع امتناع غيره كالواجب تعالى او مع امكانه كالشمس وان
كان كثيرا فاما ان يكون متناهيا في العدد كالكواكب السيارة فانها منحصرة
في الكواكب السبعة المشهورة وهي معدودة متناهية او يكون غير متناه فذلك
كالنفس الناطقة عند من يقول بحدوث النفس وابديتها والعالم قال المص
والكلي اما نوع اقول هذا تقسيم آخر للكلي بالنظر الى نسبته الى حقيقة
افراده وتقريره ان نقول الكلي لا بد له من افراد والافراد لا بد لها
من حقيقة فاما ان يكون ذلك الكلي نفس حقيقة افراده او جزؤها او
خارجا عنها فان كان الاول اي يكون نفسها فهو النوع كالانسان
فانه نفس ماهية زيد وعمرو وغيرهما وهي انما يمتاز بعضها عن بعض بالعوارض المشخصة
من الاين والوضع والكيف وامثالها ويرسم بانه كلي مقول على كثيرين
متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان الثاني فاما ان يكون تمام
الجزء المشترك بين تلك الحقيقة وغيرها او لا فان كان الاول فهو الجنس
كالحيوان فانه جزء من الانسان والفرس وغيرهما وهو كمال الجزء المشترك

بينها وغيرها او لا مشترك بينها الذي هو تمام نفس الحيوان او داخل فيه ورسم
بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان ثمة
اي لا يكون تمام المشترك بل بعضه المميز له في الحقيقة في الجنس فهو الفصل كالناطق
بالنسبة الى الانسان والصاهل بالنسبة الى الفرس فان كل واحد منهما
والصاهل مميز لما هو فيه عن غيره ويرسم بانه الكلي المقول على الشي في جواب
اي شي هو في جوهره وان كان خارجا فاما ان يكون مختصا بحقيقة واحدة
بحيث لا يوجد في غيرها وذلك هو الخاص كالضاحك فانه خارج عن حقيقة
الانسان وهو مختص بها ويرسم بانه الكلي المقول على حقيقة واحدة قولا
عرضيا وان لم يكن مختصا بها بل يوجد فيها وفي غيرها وذلك هو العرض
العام كالماشي فانه مشترك بين الانسان وغيره من الحيوان وخارج عن
حقيقتها وليس مختصا بواحد من الحيوانات ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقائق قولا عرضيا فالكلي اذن خمسة اقسام نوع وجنس وفصل
وخاصة وعرض عام وفي قول المص او جنس ان كان جزؤها المشترك نظر
لانتقاضه بالفصل البعيد كالحساس فانه جزء الماهية وهو مشترك بينها وبين
غيرها وليس جنسا بل فصلا اما اذا قيدناه بالتمام كما ذكرناه اندفع الايراد
ويتقسم الاولى الذاتي اي الثلثة الاول اعني النوع والجنس والفصل
يقال لها الذاتي اما النوع فلانه نفس الذات واما الاخيران فلانهما

فانهما منسوبان الى الذات لكونهما جزئين لها والمنسوب الى الذات ذاتي
والاخيران اعني الخاصة والعرض العام يقال لهما العرضي لخروجهما عن الذات
وعروضهما لها هذا اعني مصطلح الشيخ في الشفاء واما ما نقل عنه في الاشارات
فالذاتي هو الجنس والفصل واما النوع فهو نفس الذات والشي لا ينسب
الى نفسه فعلى الاول القسمة الى الذاتي وغيره ثنائية فان الكلي اما ذاتي
او عرضي وليس لاحدهما **قال** الفصل الخامس في اثبات واجب الوجود
تعالى وصفاته اه **اقول** لما فرغ من تقديم المباحث التي هي كالمقدمات
للاثبات الواجب تعالى شرع في بيان اثباته الذي هو المقصود بالذات
والعمدة في هذا الفن واستدل المص على اثباته بطريقة الحكماء في هذا الباب
وهو ان ينظر في الوجود نفسه حتى يشهد بوجود واجب وهي طريقة شريفة
اشير اليها في الكتاب العزيز بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شي
شهيد واما المتكلمون فيستدلون بان العالم محدث وكل محدث مفتقر الى
المؤثر وهي طريقة الخليل واليها اشار في الكتاب بقوله سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فالاول برهان لمي والثاني
اني وتقرير الاول ان نقول ههنا موجود بالضرورة فان كان واجبا
ثبت المط وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر لما تقدم من احتياج الممكن الى
المؤثر ضرورة وان كان واجبا فالمط وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر

[illegible]

فان كان هو الاول لزم الدور وان كان غيره فان كان واجباً انتهى
اليه ثبت المطلوب وان كان ممكناً ذكرنا نقل الكلام اليه وهكذا حتى يلزم اما
الانتهاء الى الواجب او التسلسل لبطلان الدور والتسلسل بما ذكرنا فيلزم الانتهاء
الى الواجب وهو المطلوب وفي قول المصنف فان كان واجباً ثبت المطلوب والا
لزم اما الدور او التسلسل نظر لجواز ان يكون المؤثر فيه ممكناً والمؤثر في ذلك المؤثر
واجباً فح لا يلزم التسلسل فالاولى ان يقول فان كان واجباً او منتهياً
اليه ثبت المطلوب والا لزم التسلسل وههنا برهان اخر غير متوقف على ابطال
الدور والتسلسل سمعناه من شيخنا دام شرفه وهو من مخترعات العلامة سلطان
المحققين ووارث الانبياء والمرسلين نصير الملة والدين علي بن محمد
القاشي قدس الله سره وبحضرة القدس سره وبيانه موقوف على تقرير
مقدمتين احديهما تصورية والاخرى تصديقية اما التصورية فهي انا
مرادنا بالموجب التام ما يكون كافياً في وجود اثره واما التصديقية فهي انه
لا شيء من الممكن بموجب تام لشيء من الاشياء وبيانه ان ايجاد الممكن
لغيره متوقف على وجوده ووجوده من غيره فايجاده لغيره من غير الغير
اذا تقرر هذا فنقول ههنا موجود بالضرورة فيفتقر الى موجب تام لوجوده
وليس ذلك ممكناً لما تقرر في المقدمة التصديقية فيكون واجباً فيكون
الواجب موجوداً وهو المطلوب وعلى هذا البرهان نقض اجمالي اما اولاً

الاول فهو ان يقال لو كان هذا البرهان حقاً لزم قدم الحادث اليومي
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحادث اليومي ممكن
مفتقر الى موجب تام يؤثر فيه ويوجده وليس ذلك ممكناً لما تقرره
فيكون واجباً وهو القديم وقدم العلة يستلزم قدم المعلول فيكون
الحادث اليومي قديماً وهو باطل والجواب انا لا نسلم انه يلزم من قدم
الواجب قدم الحادث اليومي وانما يلزم ان لو كان موجباً اما اذا
كان مختاراً فلا والمؤثر ههنا مختار كما سيجيء في موضعه فلا يلزم قدم
الحادث اليومي واما ثانياً فتقريره ان نقول لو صح دليلكم لزم
ان لا يكون في الوجود مؤثر غير الله سبحانه بيان ذلك ان الاثر
ممكن فيفتقر الى مؤثر وذلك المؤثر ليس ممكناً لما تقدم فيكون واجباً
فيلزم ان يكون الواجب تعالى فاعلاً للكل وهو ينافي قضية الحكم في
ان العبد فاعل والجواب بالتزامه فان المراد بالمؤثر في قولنا لا شيء
من الممكن بموجب لغيره هو التام كما اشرنا اليه فانه ليس بمؤثر مستقل
وح جاز ان يكون مؤثراً ناقصاً ولا يلزم ان يكون العبد فاعلاً لفعله
ولا مباشراً قريباً بالنسبة اذ هو مؤثر ناقص لا مؤثر تام لتوقف فعله
وجوده على الالات المقدرة وغير ذلك والقائل بكون العبد موجداً
لم يرد كونه تاماً اي كافياً باستقلاله لوجود اثره بل اراد انه مباشر قريب

وان لم يكن تاما فالــ وجود اه اقول اختلف الناس في ان وجود
الواجب تعالى هل هو نفس حقيقته في الخارج ام زائد عليها فذهب الشيخ الاشعري
الى الزيادة والحكماء والمحققون من المتكلمين الى انه نفسها وجماعة
واستدل عليه بوجهين الاول انه لو لم يكن نفسها لكان زائدا عليها
لانها لا يقال ماهية موجودة والصفة مفتقرة الى موصوفها خارجا وذهنا
اما خارجا فظ واما ذهنا فلانه لا يمكن تعقلها الا معه فيكون مفتقرة اليه
في التعقل وكل مفتقر الى غيره ممكن فالصفة ممكنة فيكون وجود الواجب تعالى
ممكنا فيلزم امكان الواجب هف واما بطلان التالي فظاهر الثاني انه
لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لزم اما افتقاره الى غيره او تطرق العدم
اليه او تاثير المعدوم في الموجود او وجود الماهية مرات متعددة او
الدور والتسلسل والتالي بأسره باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان وجوده لو كان زائدا
على حقيقته فيكون باطلا فيكون نفسها وهو المط بيان الملازمة انه لو كان
وجوده زائدا على حقيقته لكان صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف
والموصوف غيرها والمفتقر الى غيره ممكن فيكون الصفة ممكنة وكل ممكن
مفتقر الى المؤثر فالصفة التي هي الوجود هنا مفتقرة الى المؤثر فا
فالمؤثر هنا اما ماهية الواجب او غيره فان كان الثاني لزم افتقار
الواجب الى غيره وهو محال وهو التالي الاول وان كان الاول فاما

ووجوده نفس حقيقته
لانه لو كان زائدا عليها لكان
صفة لها والصفة مفتقرة الى
الموصوف والمفتقر ممكن
فيكون الوجود ممكنا وهو
خلف ولانه لو كان ممكنا
لافتقر الى المؤثر
فان كان المؤثر حقيقته
فاما ان تؤثر فيه وهي موجودة
فيلزم الدور او التسلسل
واما ان تؤثر فيه وهي
معدومة فيلزم تطرق العدم
الى واجب الوجود وهو
محال ولاستلزامه تاثير
المعدوم في الموجود
منه

فاما ان تؤثر الماهية فيه وهي موجودة او وهي معدومة فان كان الثاني
لزم تطرق العدم الى ماهية الواجب تعالى وهو محال وهو التالي الثاني
ولزم ايضا تاثير المعدوم في الموجود وهو غير معقول وهو التالي الثالث
وان كان الاول اي تؤثر فيه وهي موجودة فاما ان تكون موجودة
بهذا الوجود او بغيره فان كان الاول لزم وجود الماهية مرتين وهو
تحصيل الحاصل وهو التالي الرابع لزم ايضا توقف الشيء على نفسه
وتوقفه على نفسه وهو دور محال وذلك هو التالي الخامس وان كان
الثاني اي تكون موجودة بغير هذا الوجود فينتقل الكلام اليه ونقول فيه
كما قلنا في الوجود الاول ويلزم وجود الماهية مرات غير متناهية متسلسلة
وهو محال فقد بان انه لو كان وجوده زائدا على حقيقته لزم احد هذه
التوالي الستة او اثنان منها وكل واحد منها محال على حدة فلزوم ذلك
وهو المط احتج القائلون بالزيادة على حقيقته تعالى بان ماهيته غير معلومة
ووجوده معلوم فماهيته غير وجوده وذلك لان المعلوم مغاير لما هو غير معلوم اما
ان ماهيته غير معلومة فلما ياتي واما ان وجوده معلوم فلان وجوده هو
الوجود المشترك العام وهو من المعلومات البديهية كما تقدم فيكون
زائدا عليها وهو المط والجواب ان وجوده المعلوم هو الوجود المشترك
المقول بالتشكيك على وجوده الخاص ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده

الخاص ووجود الممكنات لان القول بالتشكيك على الخير بانه كونه فيها
عنها لعدم كونه نفسها او جزئها لانه لا يقع التفاوت في الماهية واجزائها و
الموجود الذي كونه غير حقيقة التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص الذي هو
بذاته الذي يستحيل حمله على غيره ولا يلزم من مغايرة الوجود العام لحقيقته
مغايرة الوجود الخاص الذي هو معروض له والحاصل ان للواجب تعالى
وجودين كما اشرنا اليه في اول هذا الشرح احدهما شامل له ولغيره من
الموجودات وذلك هو المعلوم والثاني مختص به وذلك غير معلوم الا

وهو ازلي اه اقول الازلي هو الذي لا اول لوجوده والابدي
لا آخر لوجوده اذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن الباري تعالى ازليا ابديا
لتطرق العدم اليه اما قبل وجوده على تقدير نفي الازلية او بعد وجوده
على تقدير نفي الابدية وكل ما تطرق العدم اليه يكون ممكنا فلو لم يكن الباري
تعالى ازليا ابديا لكان ممكنا لكن ثبت انه واجب الوجود تعالى

البحث الثاني في انه تعالى قادر اه اقول لما فرغ من اثبات الذات
شرع في اثبات الصفات وشرع في اثبات الصفات الثبوتية لكونها وجودية
والثبوتية اعداما والوجود اشرف من العدم والاشرف يتقدم على غيره وليس
المراد بكونها وجودية كونها ثابتة في الخارج بل المراد بها ما يقابل السلبية
اعم من ان تكون ثابتة في الخارج او في الذهن وابتدا بالقدرة لتوقف

توقف اصل الايجاد عليها فانا العلم فيتوقف بعد ايجاد الفعل على احكامه
ولذلك ذكر العلم بعد القدرة وقد عرفت من قبل تعريف القادر المختار
والفاعل الموجب ونقول في بسط هذا ان الفاعل اذا صدر عنه الفعل
فاما مع جواز ان لا يصدر عنه ذلك الفعل بعينه ولا داعي الى الترك فهي
او مع امتناع ان لا يصدر عنه ذلك الفعل ايضا بعينه ولا داعي
الى الطرفين فالاول هو الفاعل المختار كالانسان في حركاته المنوية
اليه من قيامه وقعوده ومشيه والثاني هو الموجب كالنار في احراقها
والشمس في اشراقها والفرق بين المختار والموجب من وجوه الاول
ان المختار يمكنه الفعل والترك بالنسبة الى فعل والموجب لا يمكنه الترك
بالنسبة الى فعله الثاني ان المختار يجوز تاخر فعله عنه والموجب يمتنع تأخر
فعله عنه الثالث وجوب كون المختار عالما بفعله بخلاف الموجب والم
انه قد اشتهر بين القوم اعني المتكلمين ان الفلاسفة قائلون بايجابه
تعالى بالمعنى المذكور والمحققون ينفون هذا النقل عنهم ويقولون بانهم
قائلون بالاختيار وقد حقق المحقق الطوسي قدس الله نفسه موضع
الخلاف بين الفريقين في نقد تلخيصه وقال ان الحكماء يقولون كل فاعل
فعل بارادة مختار سواء كان فعله في زمانه او متأخرا عنه وموضع الخلاف
بين الحكماء والمتكلمين في الداعي وذلك لان الحكماء يجوزون ان الفعل

وهو ازلي ابدي لانه تعالى لو لم يكن كذلك لكان ممكنا لتطرق العدم اليه ... ممكن
البحث الثاني في انه تعالى قادر ... ان ...

بيانه وان كان حادثا افتقر الى مؤثر فيلزم التسلسل والجواب المنع من
صدق المقدم اعني كون العالم قديما وسند المنع ما تقدم من ان الاثر
حدوثه وقوله كلما توقف عليه التاثير في وجود العالم ان كان قديما لزم
القدم قلنا ممنوع واليه اشار بقوله والملازمة الثانية ممنوعة لان ذلك انما يلزم
في حق الموجب اما في حق المختار فلا اذ لا يلزم من وجود القادر المختار وجود
اثره معه لجواز ان يخصص بوقت دون وقت لا لامر يختص ذلك الوقت
التي لا يجوز تخلف اثره عنها قوله يلزم استغناء العالم عن المؤثر قلنا هو
فان ترجيح احد الطرفين المتساويين على الاخر من غير مرجح محال وذلك
يلزم من تجويزه انسداد باب اثبات الصانع انما ترجيح انما هو المختار احد
طرفي مقدوره على الاخر لا لمرجح فلا نسلم انه محال وسنده الامثلة التي تورد
وهي امثلة الذي كغيره رغيفان متساويان فانه يختار احدهما على الاخر
انه لا مخصص هناك لان المخصص هو العلم بمزية احدهما على الاخر والعلم
فالمخصص مفقود والمزية في نفس الامر لا تصلح للمخصصية ما لم تعلم وكذلك
من الجواب وهو جواب البصريين من المعتزلة وفيه نظر لان الضرورة
قاضية ببطلان الترجيح بلا مرجح [illegible]
العلم بالمخصص لا ينفي المخصص [illegible] مع انا نمنع عدم المخصص في تلك الامثلة
اذ يميل [illegible] فيما ذكره الى احدهما دون [illegible] التخصيص [illegible]

الجواب عن اصل الشبهة انا نختار افتقاره الى المخصص وهو العلم الازلي
باشتمال البعض على المصلحة التي لا يعقل الا في ذلك الوقت ومع لم يخل
العالم ازلا [illegible] وان كانت شرائطه المؤثرة ازلية مع انا نقول ان دليلكم
هذا معارض بالحادث اليومي وتقريره ان نقول الحادث اليومي بوجوده
حدث فلا بد له من مؤثر يكفي لا بد منه في وجوده اما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما لزم قدم الحادث اليومي وهو محال وان كان
حادثا لزم التسلسل فما هو جوابكم عن الحادث اليومي فهو جوابنا عن العالم
قال تنبيه قدرته تعالى اه اقول لما بين انه تعالى كان قادرا شرع
في حكم قدرته فقال قدرته تتعلق بجميع المقدورات وهو مذهب الاشاعرة
وجماعة من المعتزلة والامامية وخالف كثير من الناس في ذلك فان
الحكماء منعوا من قدرته تعالى على الاكثر من الواحد وحكوا انه لا يصدر عنه
بذاته الا شيء واحد وهو العقل وقد تقدم حجتهم على ذلك والجواب عنها
وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى سلب قدرته على اشياء سيأتي ذكرهم وذكر
حججهم والجواب عنها مفصلة والدليل على ما ذكره المصنف من عموم قدرته
هو ان نقول انه ثبت كونه قادرا على بعض المقدورات وجب ان يكون
قادرا على كل المقدورات لكن المقدم ثابت باعتراف الخصم فالتالي
مثله في الثبوت بيان الشرطية هو انه لا جهة صح ان يكون ذلك البعض مقدورا

هو الامكان لاستحالة كون الواجب والممتنع مقدوراً عليهما والامكان
وصف مشترك بين ما عدا ذاته المقدسة لما يأتي من دليل وحدة الواجب
فيكون الكل مشتركاً في صحة المقدورية فلو كان قادراً على البعض دون البعض
لكان المخصص اما ذات المقدور وهو باطل لما بينا ان المقتضي للمقدورية
مشتركة بين الممكنات فالمقدورية مشتركة او ذات الواجب تعالى وهو باطل
ايضاً لكون نسبتها المجردة متساوية بالنسبة الى الجميع فاذا انتفى المخصص بالنسبة
الى المقدور وبالنسبة الى ذاته تعالى وجب ان يكون قادراً على الكل والا
لزم التخصيص من غير مخصص وهو محال قال وخالف النظام اقول
لما اثبت عموم قدرته شرع في بيان المذاهب الباطلة في هذا الباب وذكر
حججها ونقضها فمنها مذهب النظام وهو ان الله تعالى لا يقدر على القبيح
واستدل عليه بانه لو كان قادراً على القبيح لزم كونه جاهلاً او محتاجاً واللازم
محال بقسميه فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو صح قدرته عليه لكان ممكناً
بالنسبة اليه والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ذلك اعني
وقوعه فاما ان يكون عالماً بقبحه او لا فان كان الثاني يلزم كونه تعالى جاهلاً
وان كان الاول لزم احتياجه اليه اذ لو لم يكن محتاجاً اليه لما صدر عنه لان
الغني عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله اذا كان حكيماً والباري تعالى حكيم منزه
عنه لما كان ذلك الا لحاجة اليه فقد ثبت الملازمة واما حقية اللازم من كمال

كونه تعالى عالماً بكل المعلومات غنياً عما عداه والجواب انه لا يلزم من كون
الشيء مقدوراً ان يكون واقعاً لجواز كون الشيء ممكناً لذاته غير واقع والجهل
والحاجة المذكوران لا يلزمان الا من وقوع القبيح لا لمقدوريته فان الواحد منا
قادر على القبيح ولا يفعله لعدم الداعي اليه ثم منع وقوع القبيح منه
تعالى لا يستلزم الجهل او الحاجة المستدل عليه قوله والا شاع من
حيث الحكمة اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان صدور القبيح اذا
كان ممتنعاً منه تعالى كما ذكرتم لا يكون قادراً عليه اذ لا شيء من الممتنع
بمقدور اجاب بان القبيح له اعتباران احدهما بالنظر الى ذاته وثانيهما
بالنظر الى الحكمة تعالى فبالاول هو ممكن وبهذا الاعتبار يكون مقدوراً له
وبالثاني هو ممتنع فامتناعه من حيث الحكمة لا ينافي كونه ممكناً في نفسه قال
وخالف عباد اقول من المذاهب الباطلة مذهب عباد بن سليمان
الصيمري وهو انه لا يقدر تعالى على خلاف معلومه وتقرير حجته ان ما علم الله
تعالى وقوعه وجب وقوعه وما علم عدمه امتنع وقوعه اذ لو لم يقع ما علم
وقوعه او وقع ما علم عدمه لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً وانقلاب علمه تعالى
جهلاً محال فيكون خلاف ما علم وقوعه ممتنعاً وخلاف ما علم عدمه واجباً
فيصدق قياس هكذا خلاف معلومه واجب او ممتنع ولا شيء من الواجب
والممتنع بمقدور عليهما فلا شيء من خلاف معلومه بمقدور عليه اما الصغرى

وخالف الكعبي بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد متن

فلما قررناه واما الكبرى فلان متعلق القدرة يصح وجوده ويصح عدمه
والواجب لا يصح عدمه فالممتنع لا يصح وجوده فلا قدرة عليهما والجواب
من وجوه الاول انه يلزم من دليلكم هذا ان لا يكون له تعالى مقدور
اصلا فضلا عن غير الله تعالى لان الشيء اما معلوم الوجود او معلوم العدم
ونقيض الاول ممتنع فيكون هو واجبا ونقيض الثاني واجب فيكون هو
ممتنعا والواجب والممتنع لا يقدر عليهما فلا قدرة ح الثاني ان اوسط
القياس غير متحد في المقدمتين فان الواجب والممتنع في الصغرى هما ما
بالغير وهو متعلق العلم بنقيضهما وفي الكبرى الذاتيان فان المنافي للقدرة
هو الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي واذا لم يتحد اوسط القياس لم
ينتج الثالث ان العلم تابع ولا شيء من التابع بمؤثر فاذا لم يكن
العلم مؤثرا لم يتغير الشيء عن الامكان الذاتي الى الوجوب او الامتناع
اما الصغرى فلانه مثال للمعلوم وحكاية عنه ومطابق له والاصل في المطابقة
هو المعلوم فيكون العلم تابعا له وهو وقوعه تابع للقدرة عليه واما الكبرى
فلان التابع متأخر ولا شيء من المؤثر بمتأخر فلو فرض مؤثرا لزم كونه
متقدما متأخرا معا وهو محال وفي صغرى هذا الجواب نظر فانه انما يتم
في العلم الانفعالي لا في غيره وعلم الله تعالى فعلي فتأمل. وخالف الكعبي اي
اتفق من المذاهب الباطلة مذهب ابي القاسم الكعبي ويقال له البلخي ايضا

وخالف الكعبي في ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او سفه او عبث [illegible] وان الكل [illegible]

ايضا وهو انه لا يقدر على مثل مقدور العبد واستدل على ذلك بان
فعل العبد اما طاعة او سفه او عبث لانه اما ان يقع لغرض او لا والثاني
عبث والاول اما ان يقع موافقا للامور الشرعية او لا والاول طاعة
والثاني سفه ففعل العبد لا يخلو عن احد هذه الثلاثة فلو قدر الله تعالى على مثله
لوصف مثله بالطاعة والسفه والعبث والاول يستلزم ان يكون له تعالى امر
وهو محال والاخيران قبيحان والقبيح ممتنع عليه تعالى فلا يقدر على مثل فعل
العبد وهو المطلوب والجواب ان المثلين كما عرفت من قبل هما المتحدان
في الحقيقة كحركة الحبل وحركة اليد فان حقيقة الحركة فيهما واحدة والفعلان
متوافقان في الحقيقة فلا يلزم من ذلك توافقهما في العوارض والطاعة
والسفه والعبث عارضة للفعل لا يجب له من الله ذاتية واعترض المحقق العلامة
نصير الدين الطوسي قدس الله روحه على هذا الجواب بان مراد
المستدل انه لا يقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه
بدونها فلا يدفعه الجواب المذكور بل الجواب انه ان اراد بالعبث ما ليس
فيه منفعة منعنا عدم جوازه من الله تعالى فان افعاله كلها كذلك وان اراد
الفعل الذي ليس له غاية حكمية عقلا وشرعا فالحصر ممنوع فان المباحات
كلها ليست طاعة ولا عبثا ولا سفها بهذا التفسير فبطل الحصر لكن لا نسلم انه لا يقدر
على الطاعة والسفه والعبث فانها ممكنة وكل ممكن مقدور له لكن انها

يصرفه عن ذلك ولا يلزم من ذلك عدم القدرة. قال: وخالف الجبائيان
حيث حكاه. أقول: من المذاهب الباطلة مذهب الجبائيين أبي علي وابنه
أبي هاشم وجماعة من المعتزلة وهو أن الله تعالى لا يقدر على عين مقدور
العبد وإن قدر على مثله وتابعهما في ذلك السيد المرتضى والشيخ أبو جعفر
واستدلوا على ذلك بأنه لو قدر على عين مقدور العبد اجتمع قادران على مقدور
واحد وهو باطل أما الشرطية فظاهرة وأما بطلان التالي فلأنه لو اجتمع على
مقدور واحد قادران اجتمع النقيضان واللازم باطل فكذا الملزوم بيان
الملازمة أن المقدور من شأنه الوقوع عند داعي القادر عليه والبقاء
على العدم عند وجود صارف فلو كان مقدوراً واحداً واقعاً من قادرين
وفرضنا وجود داعي أحدهما ووجود صارف الآخر في وقت واحد لزم أن
يوجد بالنظر إلى الداعي وأن يبقى على عدمه بالنظر إلى الصارف فيكون موجوداً
غير موجود هذا تناقض هف والجواب أن كون المقدور مشتركاً إنما يكون
إذا أخذ غير مضاف إلى أحدهما أما بعد الإضافة إلى أحدهما فيمتنع فيه
الاشتراك من حيث تلك الإضافة فالمقدور غير المضاف يمكن إضافته
إلى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور واحد
مقدوراً للآخر وح لا يلزم اجتماع النقيضين لأن بقاء المقدور على العدم
عند وجود صارف قادر معين ممنوع بل عند ارتفاع مطلق الداعي

وخالف الجبائيان حيث حكما بانه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد [illegible] ولا يلزم [illegible] اجتماع النقيضين او [illegible] تعالى [illegible] بالعكس [illegible] الى احدهما [illegible] اضافة الى الآخر [illegible] يمكن [illegible] منهما على البدل منه

ووجود الصارف كما مر فليس الأمر كذلك فيما نحن فيه وفي هذا نظر
إذ لا نسلم أن الفعل قبل الإضافة إلى أحدهما لا يكون غير مقدور لأحدهما
بل كما يقع إضافته إلى الآخر فح يتعلق قدرة كل واحد منهما بعين مقدور
الآخر لا بعين مقدوره وليس هو موضع المسألة وأما ثانياً فلأن الصارف
ليس هو عدم الداعي بل كما أن الداعي معنى موجود في القادر بالقياس
إلى القدرة يصير القادر سبباً تاماً لوجود المراد كذلك والصارف
معنى وجودي في القادر بالقياس إلى القدرة يصير القادر سبباً تاماً لانعدام
المكروه وعدم الداعي لا يلزمه لو كان إهمالاً كذلك فيحصل أحدهما
لما يتعلق به دون الآخر فحكم بل الجواب أنه يقع بفعل أقوى القادرين
كما إذا أراد الله تعالى فعله وكرهه العبد ومنع قوة القادر القوي
القادر الآخر فلا يخرجه من قادريته إذ فعل القادر مشروط بعدم المانع
قال: البحث الثالث الخ. أقول: لما فرغ عن بحث القدرة شرع
في بحث العلم واتفق العقلاء على كونه تعالى عالماً وخالف في ذلك جماعة
من القدماء سيأتي البحث عنهم وقبل الخوض في الاستدلال عليه لا بد
من تبيين المراد من كونه عالماً فنقول إن الأشياء الذي لم يكن عالماً
بها مسبقاً ثم ظهرت له بحيث لم تكن حاصلة من قبل وهي ظهور المسألة
له فالعلم عبارة عن ظهور الأشياء والبحث فيها يتضمن وعلم الله تعالى

وكرهه ظ

[illegible] الله [illegible] المسألة [illegible] العلم [illegible]

بعينه فانتقض به غيره او وشتمنا لكنه صادر عنه على وجه الندرة والمراد
بأن كل من صدر عنه فعل محكم عالما هو على سبيل الدوام والاستمرار
المتعدى ليس كل ما دام الاقتدار الله فذلك متى كان المتعدى
عالم بفعله حال القائه وان لم يكن عالما به قبله وح يصدق ان كل
من فعل فعلا محكما فهو عالم به الثاني انه تعالى مختار وكل مختار عالم
اما الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى فلان المختار انما يفعل بواسطة
القصد والداعي والقصد الى الشيء مسبوق بتصوره او لا وإلا لكان
توجه اختياره الى دون غيره من الاشياء ترجيحا من غير مرجح وهو محال
بالضرورة قال وهو عالم بكل المعلومات اه اقول اعلم ايضا
عالم بكل ما يصح ان يكون معلوما واجبا كان او ممكنا او ممتنعا
كان او حادثا كليا او جزئيا متناهيا او كان غير متناه خلافا لجماعة
من الفلاسفة سيأتي ذكرهم والدليل على ما ادعيناه هو ان تعلق
العلم صح ان يعلم كل معلوم وجب ان يعلم كل معلوم لكن المقدم حق
فالتالي مثله اما الملازمة فلوجهين الاول ان صفاته تعالى نفسية
النفسية كلما صحت وجبت اما ان صفاته تعالى نفسية فلما يأتي من كونها
نفس ذاته ومعلومه لذاته واما انها كلما صحت وجبت فلانها لو لم تكن
كذلك لتوقفت على الغير فلم تكن ذاتية الثاني انه لو صح ان يعلم كل

كل معلوم او لم يجب ان يعلم كل معلوم لكان اختصاصه ببعض
دون البعض الآخر ترجيحا من غير مرجح وهو محال واما المقدم فلانه
تعالى من ان يعلم كل معلوم اما الصغرى فستأتي واما الكبرى فلان
معنى الحي هو الذي لا يستحيل ان يقدر ويعلم ونسبة هذا الحكم الى كل
ما يصح ان يعلم واحدة قال واعلم ان هذه الحجة الى العلم اه
اقول هذه اشارة الى جواب حجة من منع علمه تعالى بالجزئيات
وتحرير البحث هنا ان تعلق العلم بالجزئي يقع على وجهين احدهما ان
يعلم انه وقع او سيقع او هو واقع الآن الثاني ان يعلم متفردا
بسببه لا الزمان ولا من حيث انه وقع او سيقع مثل العلم بانه اذا
وصلت الشمس الى حد معين يقع التوسط بينها وبين القمر بالارض
وتحصيل الخسوف ولا خلاف في انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه
الثاني واما الخلاف حصل بين الحكماء والمتكلمين في علمه تعالى بها بالوجه
الاول فذهب الحكماء الى منعه محتجا بانه لو علم الجزئي الزماني على
وجه يتغير لزم تغير علمه تعالى وهو محال بيان الملازمة انه اذا علم ان
الخسوف مثلا قد وقع ثم ان الخسوف عدم فهل بقي علمه بوقوع الخسوف
ام لا فان كان الاول لزم الجهل وهو عليه تعالى محال وان كان
الثاني لزم عدم الاول ووجود غيره وذلك تغير في علمه تعالى

نفس محال وأما بطلان اللازم فلأن علمه تعالى نفس ذاته فيلزم من
تغيره تغير الذات وانقلاب العلم جهلا عند المحققين بأن العلم من
الصفات الحقيقية التي تعرضها الإضافة إلى المعلوم كالقدرة التي
تعرضها الإضافة إلى المقدور وإذا عدم المعلوم عدمت إضافته
كما إذا عدم المقدور عدمت إضافة القدرة فلا يصير القادر معدوما
بعدم مقدوره ولا تعدم عنه صفة حقيقية بل إضافته إليه كذلك العلم
إذا تغير معلومه عدمت تلك الإضافة المتعلقة به وهي أمر اعتباري
ووجدت إضافة أخرى ولا يتغير العلم الذي هو صفة حقيقية وفيه نظر
إذ يلزم أن يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته وهو باطل بل الجواب
أن جميع الموجودات في الأزل والأبد كل منها على ما هو عليه منكشف
له وقد تبين بأنه في أول المسئلة قال وهو يعلم ذاته خلافا لبعض
الفلاسفة لأن ذاته لا يصح أن تكون معلومة واحتجوا بأن العلم
إما صورة مساوية للمعلوم في العقل أو إضافة وهما يستحيلان في علم
الباري العالم بنفسه ضعيف على تقديري الإضافة والصورة أما على
تقدير الصورة فلأنها إنما تعتبر في عالم بمعلوم مغاير لذاته أما العالم
بذاته فلأن الصورة نفس ذاته فهو يعقل ذاته بذاته لا بصورة على
ذاته وأما على تقدير الإضافة فيقال هنا أن الذات من حيث أنها

عالمة بنفسها متعلقة مغايرة لها من حيث هي معلومة فصحت الإضافة لأن
المغايرة ولو بوجه ما كان فيه قيل عليه أنه يلزم الدور لأن العلم
مشروط بالمغايرة فلو كان شرطا لها دار والجواب أن نقول الذات
من حيث يصح أن يكون معلومة مغايرة لها من حيث يصح أن تكون
عالمة وهذه المغايرة كافية ولا يتوقف على العلم أقول الباري
تعالى يعلم ذاته لأنها معلوم من المعلومات التي يصح أن يعلم بكل
ما صح أن يعلم وجب أن يكون معلوما له تعالى فذاته معلومة و
المقدمتان تقدم بيانهما وخالف بعض الفلاسفة في ذلك فمنع من
علمه تعالى بذاته واحتج عليه بأن العلم إما صورة أو إضافة وكلاهما
مستحيلان في حق العالم بنفسه أما على تقدير الصورة فلأنه يلزم منه اجتماع
الأمثال وذلك لأن العلم بالشيء هو حصول صورة مساوية للمعلوم
في ذات العالم فلو علم ذاته لحصل في ذاته صورة مساوية لذاته فيلزم اجتماع
المثلين وهو محال وأما على تقدير الإضافة فلأنه يلزم منه إضافة الشيء
إلى نفسه وهو غير معقول لأن الإضافة نسبة تستدعي منتسبين متغايرين
والشيء لا يغاير نفسه والجواب أن هذا ضعيف أما على تقدير الصورة
فلأن حصول الصورة إنما يفتقر إليها في عالم بمعلوم مغاير لذاته فيحتاج
إلى تحصيل صورة مساوية لذلك المعلوم ليشاهدها ويطلع عليها فيحصل له

العلم بذلك المعدوم اما العالم بذاته فالعالم بعلمه اني واحد فهو يعلم
ذاته بذاته لا بصورة مغايرة لذاته فلا يلزم اجتماع الامثال واما
على تقدير الاضافة فقد اجاب الرئيس ابن سينا بان الاضافة لا
تستدعي المغايرة الخارجية بل الذهنية وهي ههنا حاصلة بالذات من حيث
انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة فان المغايرة وان وجدت بالحيثية
اعترض فخر الدين الرازي بانه يلزم منه الدور فان هذه المغايرة تتوقف
على قيام العلم بالذات حتى تصير الذات عالمة ومعلومة باعتبارين والعلم متوقف
ان العلم اضافة تستدعي المغايرة السابقة على قيامه بالذات فلو كانت
المغايرة الاولى هي هذه لزم الدور اجاب المحققون بان مراد الرئيس
ان الذات من حيث يمكن ان تكون عالمة مغايرة لها من حيث ان تكون
معلومة وبهذا التقدير لا يتوقف المغايرة على العلم بالفعل بل على امكان
العلم فلا يلزم الدور وفيه نظر فانه تعالى ليس له صفة كمالية بالامكان
القوة بل كمالاته كلها بالفعل فكلما صح له شيء وجب له وقع يرد على
السؤال من اصله قال المبحث الرابع في انه تعالى حي اه اقول
اتفق العقلاء على وصفه تعالى بالحي واختلفوا في معنى ذلك فذهب الذين
يقولون بزيادة الصفات على ذاته وهم جمهور المتكلمين والاشاعرة الى
انه تعالى له صفة ثبوتية زائدة على ذاته هي الحياة لاجلها يصح ان يقدر و

يعلم ومذهب نفاة الصفات وهم الحكماء وابو الحسين البصري والمعتزلة
الى انها صفة سلبية ومعناها انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم وذلك لانهم
ان هذا الوصف ثابت له تعالى ضرورة لانه ثبت كونه قادرا عالما و
الحكماء فسروا الحي بانه الدراك الفعال وهو قريب مما ذكرناه احتج
الاولون بانه لولا اختصاص ذاته بما لاجله صح ان يقدر ويعلم لزم
التخصيص من غير مخصص واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
الذوات متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصحة القدرة والعلم دون
بعض يستدعي ذلك والجواب من وجوه الاول سلمنا انه لا بد له من
مخصص لكن لم قلتم انه زائد ولم لا يجوز ان يكون مخصصه ذاته تعالى لكنا
ذلك لكن ما ذكرتموه مبني على تساوي الذوات لكن اختصاص ذاته تعالى
بتلك الصفة دون باقي وهو ممنوع بل ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات
كما تقدم بيانه الثاني لو تساوت الذوات للصفات ان لم يكن لمخصص
لزم التخصيص من غير مخصص وهو محال وان كان لمخصص نقلنا الكلام اليه
ولزم الدور الى غير ذلك قال المبحث الخامس في انه تعالى مريد اه اقول
اتفق المتكلمون على وصفه تعالى بالارادة وخالف الفلاسفة في ذلك
ثم يفسر الله تعالى هذه الصفة بما يرجع الى ان القصد الى ايجاد شيء ان
يكون متكلما بذلك الشيء من حيث انه اذا فعله حصل ما هو اولى به اي بفعله

فان القاصد لايجاد شي لو لم يكن ذلك الشي اولى به لما ترجح القصد نحوه
فلو كان تعالى مريداً لكان مستكملاً فيكون ناقصاً تعالى الله عن ذلك علواً
كبيراً وفيه نظر فانه يجوز ان يقصد الى ايجاد شي لكون ذلك الشي حسناً
في نفسه فان وقوع فعل الحسن حسن في نفسه واحتج المتكلمون على ثبوت الارادة
بما ذكره المص وتقريره ان الله تعالى اوجد العالم في وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده مع تساوي الاوقات بالنسبة الى الفاعل والقابل واوجده على
شكل دون شكل ان جاز ان يكون مثلثاً او مربعاً او مخمساً او غير ذلك من
الاشكال الممكنة للاجسام فاختصاص وجوده بوقته وشكله بما هو عليه يفتقر الى
مخصص لما عرفت من استحالة التخصيص من غير مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان
يكون هو القدرة لان من شأنها الايجاد من غير تخصيص بوقت او وصف
والا لما صح الفعل في غير ذلك الوصف ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم
بمعنى انه مستفاد منه فان كون ما خلق ماخوذاً من علمنا بانه كان لاجل
انه في الواقع كذلك لا انه كذلك لاجل علمنا به واذا كان تابعاً لا يكون
مخصصاً لان المخصص متقدم والتابع متأخر ولا باقي الصفات وذلك ظاهر
فبقي ان يكون امراً آخر وهو الارادة وفيه نظر فان كون العلم تابعاً انما
يتم في العلم الانفعالي المستفاد من الخارج لا العلم الفعلي وعلمه
تعالى من القسم الثاني في وجه يكون متقدماً فجاز ان يكون مخصصاً وهو العلم

باشتمال الفعل على المصلحة وقد مر وهل الارادة في حقه تعالى اه قد تقدم
في باب الاعراض تحقيق هذا المقام ونقول هنا ذهب ابو الحسين البصري
الى ان ارادته تعالى هي علمه بالمصلحة لان هذا المعنى صالح للتخصيص وكل ما
صلح للتخصيص فهو ارادة اما الصغرى فلان العلم بالفعل المشتمل على المفسدة
او المصلحة المعينة مخصص ومميز له عن باقي الافعال وذلك ظاهر واما الكبرى
فلانا انما احتجنا الى اثبات الارادة لاجل تخصيص الافعال وتمييزها حتى
يوقعها الفاعل على حال دون حال وقد صلح العلم المذكور للتخصيص فيكون
هو الارادة والاعتراض عليه من وجوه الاول لم لا يكون المخصص
هو الميل المترتب على هذا العلم كما تقدم الثاني ان العلم تابع فلا يصلح للتخصيص
ويرد عليه ما تقدم من انقسام العلم الى قسمين والتابع احدهما لا غير الثالث
قوله انه صالح للتخصيص مسلم لكن هو الارادة ممنوع ان يكون هنا مخصص آخر فان ذلك
جائز ومع جوازه لا يكفي ذلك في بيان المدعى وذهب ابو القاسم الى ان
ارادته في افعاله علمه بها وفي افعال غيره امره بها ويرد عليه ما ورد على
ابي الحسين في العلم واما الامر فهو متعلق بالارادة فهو مغاير لها وذهب
النجار الى ان معنى كونه مريداً هو انه غير مغلوب ولا مكره فهي اذن
سلبية مع ان ما ذكره لازم للافعال المريد لا انه نفس الارادة وذهب
الاشاعرة وبعض المعتزلة الى ان له صفة ثبوتية زائدة على الداعي من

علم ظ

ثم انها تمضي لكن الاشاعرة قالوا ابقدوها والمعتزلة جحدوها وسياتي تمام
كلامهم واحتجاجهم في الجواب عنه قال المبحث السادس في انه تعالى مدرك
اقول اتفق المسلمون على وصفه تعالى بالادراك لوروده في الكتاب العزيز
واختلفوا في تفسيره فقال ابو الحسين البصري والكعبي معناه علمه بالمدركات
وقالت الاشاعرة واكثر المعتزلة انه زائد على العلم احتج ابو الحسين على مذهبه
بان الادراك في حقه تعالى اما ان يكون هو العلم والاحساس او غيرهما
والاخيران منفيان فتعين الاول وهو المط اما بطلان الاحساس فظاهر
لاستحالة الحواس عليه تعالى واما كونه غير العلم والاحساس فلانه غير معقول
فلا يصح الحكم به لان الحكم على الشيء او به لا بد له من تصوره اولا لان اثبات
ما ليس بمعقول جهالة وفيه نظر لان قوله ان الثالث غير معقول اما يعني به
المعقولية لاستحالة اتصافه به كما ان كونه جسما مجردا غير معقول وهو نفس اتصافه
فيه فيكون مصادرة على المط او يعني انه مستحق فمقول لا يلزم من عدم تعقل
الشيء كانتفائه فان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء واحتج
الاشاعرة ومن قال بالزيادة بوجهين الاول انه زائد على العلم في الشاهد فـ
يكون كذلك في الغائب الثاني انه لو لم يكن موصوفا بالادراك لاتصف
بضده وهو نقص لان ضده نقص والله تعالى منزه عن النقص بيان الملازمة
انه تعالى حي وكل حي يصح ان يدرك فلو لم يكن الباري تعالى مدركا لزم

المبحث السادس في انه تعالى مدرك اتفق المسلمون على ذلك واختلفوا في معناه فقال ابو الحسين البصري والكعبي انه عبارة عن علمه بالمدركات وقالت الاشاعرة واكثر المعتزلة انه زائد على العلم ويدل عليه السمع لانه تعالى وصف نفسه بالادراك في القران الله قد وصف نفسه تعالى بانه عالم وما نقلنا من انه تعالى سميع بصير والاحتجاج بجميع الصفات واجماع النفاة باقتضاء الاحساس والاستدلال الاحتجاج ضعيف لما قدمنا في ذلك انما يعتضد في حقه تعالى لما قدمنا

لزم اتصافه بعدم الادراك والجواب عن الاول ان الزيادة في
الشاهد مسلمة لكنها راجعة الى تاثر الحاسة والحاسة مستحيلة عليه تعالى فيستحيل ذلك
الزائد وعن الثاني بانا لا نسلم انه لو لم يكن موصوفا به لاتصف بضده لجواز
الخلو عن الضدين كالهوا فانه لكونه جسما يصح اتصافه بالسواد والبياض
ولا يلزم من عدم اتصافه باحدهما اتصافه بالاخر نعم يلزم من عدم اتصافه
اتصافه بعدمه لكن لم قلتم ان عدم الادراك نقص في حقه تعالى والقياس
على الشاهد لا يتم فان حسن الصورة في الشاهد من صفات الكمال وليس في
الغائب كذلك ولا يلزم من عدم اتصافه به نقص وايضا فانا نمنع كبرى
القياس اعني كل حي يصح ان يدرك فان كثيرا من الاحياء قد نفي عنه
الادراك فان السمك وكثيرا من الهوام لا سمع لها والعقرب والخلد
لا بصر لها والدود لا سمع لها ولا بصر فلذا تم المدعى والاولى ان نقول
لما دل الدليل السمعي على اتصافه تعالى بالادراك امنا بذلك ورأينا
ان حقيقته اللغوية تفتقر الى الالات الجسمانية وهي مستحيلة عليه تعالى فعلمنا
ان المراد ليس حقيقته اللغوية فتعين حمله على المجاز وهو العلم لانه اقرب
المجازات اليه لانه اطلاق اسم السبب على المسبب فيكون المراد به كونه
عالما بالمدركات قوله واحتجاج النفاة اه اشارة الى حجة النفاة لصفة و
المانعين من وصفه تعالى بالادراك وتقريرها انه لو كان الباري تعالى

موصوفا بالادراك لزم اتصافه بالالات الحسية واللازم منتف فالملزوم
مثله وبيان الملازمة ان الادراك البصري اما بخروج الشعاع او بالانطباع
وكلاهما مشروطان الى الالة وكذا الادراك السمعي يتوقف على وصول
التموج الى الصماخ وكذا باقي الادراكات وهو ظاهر فلو كان تعالى
موصوفا بالادراك لكان له الات حسية وهو محال والجواب من وجهين
الاول انا نمنع التوقف على الشعاع والانطباع وقد تقدم الثاني ان
ذلك ان سلم توقفه على الحواس فهو في الشاهد اما في الغائب فلا يجوز
ان يكون في الغائب بمعنى آخر قال البحث السابع في انه متكلم اقول
هذه الصفة ايضا مما خالفت فيها الحكماء لتوقفها على الالة الجسمانية والسمع
دليل عقلي يدل على غير ذلك واتفق المسلمون على اتصافه تعالى بها لورود
ذلك في النقل ثم اختلفوا في تفسير ذلك فقالت المعتزلة معنى كونه متكلما انه
اوجد حروفا واصواتا في اجسام مخصوصة لتدل على المعنى التي يريد تعالى
التعبير عنها وقالت الحنابلة كلامه عبارة عن الحروف والاصوات المسموعة
لكنه عندهم قديم وقالت الاشاعرة الكلام معنى واحد قائم بذاته
تعالى قديم ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استفهام ولا غير ذلك من اساليب
الكلام وليس بحرف ولا صوت تدل عليه العبارات وسياتي تمام كلامهم في هذا
المقام واختار المصنف مذهب المعتزلة وهو الحق واستدل على ثبوت الكلام

الكلام له تعالى بهذا المعنى بوجهين عقلي ونقلي اما العقلي فلان ايجاد
حروف واصوات في جسم من الاجسام امر ممكن وكل ممكن فهو مقدور
له تعالى فثبوت الكلام بهذا المعنى مقدور له تعالى اما الصغرى فظاهر
واما الكبرى فلما تقدم من كونه تعالى قادرا على الممكنات واما النقلي
فلقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولان كلامه تعالى مسموع ولا شيء
من غير الحروف والاصوات بمسموع فلا شيء من غيرهما بكلام له تعالى واما
الصغرى فلقوله تعالى حتى يسمع كلام الله واما الكبرى فظاهرة لا يقال
استدللت على ثبوت الكلام بالكلام فيلزم الدور بيانه ان كون القرآن
حجة يتوقف على كونه كلام الله وكونه تعالى متكلما بالقرآن فيلزم الدور
لانا نجيب عنه بانا لا نسلم ان كون القرآن حجة يتوقف على كونه متكلما
بل يتوقف على صدق الرسول وصدق الرسول يتوقف على المعجزة
وهو اعم من القرآن لحصوله من غير القرآن من انشقاق القمر وغيره
ثم نستدل على كونه تعالى متكلما بالقرآن لا من حيث انه من كلام الله
بل من حيث هو اخبار الرسول الصادق في كل ما اخبر به او نستدل
بالقرآن على صدق الرسول لا من حيث انه كلام الله بل من حيث
اعجازه الحاصل في فصاحته وبلاغته وتركيبه فلا دور والمتعرض له بالقرا
اقول واعلم ان هذه المسئلة من المعارك العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة

وقد طول الفريقان في تقرير الكلام ونحن نذكر محصل ما ذكره الأشاعرة
وما أورده المعتزلة فنقول ذهبت الأشاعرة إلى أنه تعالى متكلم بالدليل
العقلي والنقلي وأن كلامه تعالى معنى قائم به وأنه واحد ليس
أمرا ولا نهيا ولا غير ذلك وأنه قديم والمعتزلة ينفون الكل وجميع
هذه المدعيات منفردة وكلام الفريقين ملخصين له بأوجز عبارة
وذلك في مسائل الأولى قالت الأشاعرة الباري تعالى حي وكل
حي يصح أن يكون متكلما فلو لم يكن تعالى متكلما لكان موصوفا بضده
وضده نقص تعالى الله عنه وقالت المعتزلة لا نسلم أن كل حي يصح
أن يكون متكلما ولا نسلم أنه لو لم يكن موصوفا به لوصف بضده ولا نسلم
أن ضده نقص وقد تقدم بيان ذلك كله في مسألة الإدراك الثانية
قالت الأشاعرة الكلام عندنا يقال على قسمين الأول الكلام الحسي
وهو إيجاد الحروف والأصوات الدالة على المعاني كما ذكرتم والثاني المعنى
الذي يعبر عنه بتلك الحروف والأصوات وهو الكلام النفسي كما أشار إليه
الشاعر بقوله إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا أما القسم الأول فلا نزاع فيه وأما الثاني فيدل على ثبوته أنه ثبت
أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية فإذا نطق أحدنا بكلام فذلك
المدلول عليه ليس هو الاعتقاد لأنه يخبر عما لا يعتقده وليس هو القدرة ولا العلم

العلم وهو ظاهر ولا الإرادة لأن الشخص قد يأمر بما لا يريد كما في قصة
الآمر لعبده لإظهار عذره عند السلطان حين يتوعده على ضربه
فإنه يأمره بطلب غير مريد لطاعته فإن طاعته مستلزمة لعقاب
السلطان له والعاقل لا يريد ضرر نفسه وظاهر أن غير ذلك من
الصفات ليس مما وضع له اللفظ فتعين أن يكون لمعنى آخر وهو الكلام
النفسي ويدل على تسميته كلاما أبيات المذكورة ونقول لما دل
الدليل على كونه متكلما فلا يجوز أن يكون كلامه هو القسم الحسي لأن
كلامه صفة وصفة الشيء تقوم به لكن الحسي لا يقوم به فلا يكون صفة
فتعين أن يكون هو القسم النفسي وهو المطلوب وأنه تعالى متكلم بمعنى أنه
قائم به ذلك المعنى النفسي قالت المعتزلة إنه لا شك أن المتبادر
إلى الأفهام من قولنا تكلم فلان ليس إلا إيجاد الحروف والأصوات
وذلك مما لا شك فيه ولهذا لو قال شخص في الأخرس والساكت
إنهما متكلمان كذبه العقلاء في ذلك ولو كان الكلام ما ذكروه لما صح
لما ساغ لهم تكذيبه لكون الأخرس والساكت لهما ذلك المعنى
والمراد من أبيات المذكورة تخييل الكلام وإلا لكان الأخرس متكلما
مع أنه كلام شعري غير مفيد للمباحث اليقينية وقولهم في الاستدلال
على القسم الثاني بأن اللفظ موضوع للصور الذهنية أو للصور

او كيفيات تحصل بحيث يتغير لفقد تقدم وكلاهما من قسم العلوم ولانه
اطلاق لفظ الكلام عليها الا باصطلاح حكم وهو قسم سمّى لكن قولكم
ذلك ليس ارادة لانه قد يأمر بما لا يريد ممنوع فانه كان لا يريد
الا من حرز نفسه كذلك لا يطلبه بل يقصد صورة الامر وليس بامر
حقيقة لان الارادة شرط في الامر عند بعضهم وليس له ارادة ثم
انا نقول ان الحكم بالشيء مسبوق بالعلم به وما ذكروه غير معلوم لا
ضرورة ولا نظرا ما ثباته جهالة وحيث قد بان بطلان ما اثبته الاشاعرة
لم يكن كلامه تعالى الا الحروف والاصوات وذلك هو المطلوب و
وقولهم انه صفة وصفة الشيء لا تقوم به مبني على كون المتكلم من قام به
الكلام وهو قسم كما يجيء انشاء الله قالت الاشاعرة ذلك المعنى واحد
ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وذلك من اسباب الكلام
فان المرجع كلها الى شيء واحد فان حاصل الامر وهو الاخبار
عن حصول العقاب على الفعل والترك حصول العقاب على الفعل
كذا غير ذلك فالكل يرجع الى الاخبار وهو واحد وهذا المعنى
قالت المعتزلة الحكم بكون الامر والنهي والخبر والاستفهام و
التمني والترجي وغير ذلك من الاساليب حقيقة مختلفة ضروري
فدعوى اتحادها مكابرة صريحة ثم قد يتصور اشتراك الامر والنهي

والنهي في استلزام الخبر كما قلتم لكن ذلك لا يوجب الاتحاد و
ثم انه كيف يتصور الاتحاد في صورة الاشارات والالفاظ المعدودة
وامثال ذلك الرابعة قالت الاشاعرة حيث يتصور ان كلامه
تعالى هو المعنى فاما ان يكون قائما بغيره وهو محال لان قيام
صفة الشيء بغيره غير معقول اولا يكون لا بغيره وهو محال ايضا لاستحالة
حصول عرض لا في محل فبقي ان يكون قائما به تعالى فلا جائز ان
يكون حادثا في محل فحوادث فيكون قديما وهو المطلوب قالت المعتزلة
هذا الكلام تم اذا ثبت انه بما يثبت المعنى وقد بان بطلانه
واما ثانيا فلان قولكم اما ان يكون قائما بغيره وهو محال فان
المتكلم من فعل الكلام لا ما قام به الكلام فان هذا البحث لفظي
لغوي ولا شك ان اهل اللغة لا يسمون بالمتكلم الا من فعل الكلام
ولهذا يقولون تكلم الجني على لسان المصروع وكذلك الصدى
لا يوصف بانه متكلم وان كان الكلام قائما به واذا بطل كون
المتكلم من قام به الكلام بطل تقسيمهم الى انه اما ان يكون قديما
او حادثا الى اخره فالفصل الثامن في بقية احكام هذه
الصفات الى اخره اقول اتفق العقلاء على انه تعالى باق
لذاته لكن اختلفوا في كيفيته قال به مذهب ابو الحسين الاشعري الى

انه تعالى باقٍ حقاً يبقى بذاته وذهب القاضي وامام الحرمين وفخر
الدين الرازي والمعتزلة واصحابنا الى نفي ذلك البقاء خارجاً
وحكموا بانه تعالى باقٍ لذاته لا بمعنى قائم به وهو الحق واستدل
المصنف عليه بوجوه الاول لو كان تعالى باقياً ببقاء زائداً على ذاته
لزم كونه ممكناً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
ذلك الزائد مع الواحد مغاير لها والفرض افتقارها اليه وكل
مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى باقياً ببقاء لكان ممكناً
الثاني لو كان باقياً ببقاء زائد على ذاته لزم التسلسل والتالي باطل
فالمقدم في البطلان مثله بيان اللزوم ان ذلك الزائد يستحيل ان
لا يكون باقياً والا لم تكن الذات باقية به واذا كان باقية كان
له بقاء وبقاؤه باقٍ ايضاً فله باقٍ فيلزم التسلسل الثالث لو كان
تعالى باقياً ببقاء لزم اما عدم البقاء للذات او الدور او التسلسل
او كون ذات صفة وبالعكس والتالي بأسرها باطلة فكذا المقدم
بيان الشرطية ان البقاء اما ان يكون باقياً او لا فان كان الثاني
لزم الامر الاول لان الذات انما هي باقية بهذا البقاء وقد
فرض غير باقٍ فتكون هي غير باقية وان كان الاول فاما ان يكون
باقياً ببقاء او لذاته فان كان الاول فذلك البقاء اما ان يكون

يكون باقياً ببقاء آخر فيعود الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو اللازم
الثالث وان كان باقياً لذاته لزم كون البقاء ذاتاً لان ذاته
كافية في استمرار وجوده والذات ليست كافية فيكون الذات اولى
بالوصفية او له بالذاتية فيلزم انقلاب الحقيقة وهو اللازم الرابع
المبحث الثاني في نفي المعاني والاحوال اه اقول المعاني هي
المبادي المحمولات كالقدرة ينتزع منها القادر وكالعلم ينتزع
منه العالم ونحو ذلك مع الذات الى غير ذلك فهل هذه المبادي امور
موجودة قائمة بالذات مغايرة لها او غير ذلك فنقول ذهب
الاشعرية الى انه تعالى يوصف بانه قادر عالم حي وغيرها لان
صفاته لاجل اختصاص ذاته بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها و
هي معان قديمة قائمة في ذاته والقادرية والعالمية اعني التعلق
بالمقدور والمعلوم عند نفاة الاحوال منهم هي نفس القدرة و
العلم والحيوة وعند مثبتي الحال منهم هي احوال معللة بتلك المعاني و
ذهب ابو هاشم واتباعه الى انه تعالى يوصف بانه قادر عالم حي
لاجل اختصاص ذاته باحوال هي القادرية والعالمية والحيية والموجودية
والحال عندهم قد عرفت انها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم
وذهب نفاة الاحوال من المعتزلة والحكماء الى انه تعالى قادر لذاته

عالم لذاته حي لذاته لا لاجل المعاني والاحوال والعلم والقدرة وغيره
هي نفس الحقيقة المقدسة في الخارج ومغايرة لها بحسب الاعتبار ومعنى ذلك
ان متعلقات هذه الصفات اعني التمكن من الايجاد بالنسبة الى القدرة
والظهور والكشف بالنسبة الى العلم صادرة من ذاته لاقتضاء ذاته
اياها لا بواسطة قيام تلك الصفات بذاته فالذات باعتبار صدور الاشياء
عنها قدرة وباعتبار ظهور الاشياء لها علم الى غير ذلك وذلك لان
الذوات على قسمين منها ما تقتضي الامور المذكورة لا بقيام آخر به ومنها
ما ليس كذلك ويتضح ذلك بمثال محسوس وهو ان النور اذا وقع عليه
الجدار مثلا ظهر لنا الجدار والنور معا لكن ظهور الجدار بواسطة وقوع
النور عليه وظهور النور لا بواسطة قيام نور آخر به بل بذاته فكذلك
ذات الله تعالى وذات غيره بالنسبة الى الصفات وهذا هو الحق وقد
استدل الحكماء على حقيته بوجوه الاول انه لو كانت هذه الصفات موجودة
في الخارج لزم اثبات قديم سواه واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلان كل ما عداه ممكن لما ثبت من دلائل
التوحيد وكل ممكن مستند اليه مختارا لما تقدم وفعل المختار محدث لما تقدم
ايضا فكل ما سواه محدث فلا قديم سواه الثاني لو كان له تعالى صفة زائدة
على ذاته لزم افتقاره الى الغير واللازم باطل لما مر بيان الملازمة ظاهر

لان الغرض توقف اتصافه تعالى على تلك الصفات وهي ان كانت
قائمة به لكنها مغايرة لذاته استحق كل منها منفكا عن الآخر فيلزم افتقاره
الى الغير ممكن منفصلا عنه بحث الثالث لو كان له صفة زائدة لزم اما
الدور او التسلسل واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية ان
الصفة مفتقرة الى الذات والذات غيرها وكل مفتقر الى الغير ممكن وكل
ممكن مستند اليه لما تقدم وهو فاعل مختار ففعله بواسطة القدرة والعلم
فيكون تاثيره بالقدرة والعلم مشروطا بالقدرة والعلم فاما ان يكون
مشروطا بقدرة اخرى وعلم آخر او لا فان كان الاول لزم التسلسل
والا فيتعلق الكلام اليها ويتسلسل كما قلنا في المشروط وان كان الثاني لزم
الدور لانه اشتراط الشيء بنفسه واما مذهب ابي هاشم فيكفي في ابطاله عدم
تعقله لما تقدم في نفي الاحوال قال البحث الثالث في انه تعالى مريد
لذاته اه اقول اختلف المتكلمون في كيفية اتصافه تعالى بالارادة
فذهب الجبائيان واتباعهما الى انه مريد بارادة محدثة لا في محل و
ذهبت الاشاعرة الى انه تعالى مريد بارادة قديمة قائمة بذاته احتج الجبائيان
بانه لو جاز ان يكون مريدا لذاته لكان مريدا لجميع الاشياء لان
نسبة ذاته الى الجميع بالسوية فيلزم ان يكون مريدا للمتنافيات واذا
تعلقت ارادته بشيء وجب وقوعه فيجتمع النقيضان هف والا جاز ان يكون

مريدا بإرادة قديمة والا لزم قدم المراد وايضا لا قديم سواه فبقي
ان يكون مريدا بإرادة حادثة فلا يجوز ان يكون قائمة بذاته لاستحالة كونه
محلا للحوادث ولا بغيره والا لزم رجوع حكمها الى الغير لوجوب رجوع
حكم العرض الى محله فبقي ان يكون قائمة بذاتها وهو المطلوب. واحتج الاشاعرة
بانه ليس مريدا لذاته لما تقدم ولا بإرادة حادثة قائمة به او بغيره لما تقدم
ايضا ولا لا في محل لعدم تعقله فبقي ان يكون مريدا بإرادة قديمة وذلك
هو المطلوب. وذهب المحققون الى بطلان القولين معا واختاره ملهم وحكم
بانه مريد لذاته واستدل على بطلان مذهب الاولين بوجهين الاول
ان قيام الارادة بذاتها غير معقول لانها عرض ولا شيء من العرض بقائم
بذاته الثاني ان كل حادث اذا افتقر الى محدث مختار ففعل المختار مشروط
بالارادة فاما ان يكون مشروطا بإرادة اخرى فيلزم التسلسل او لا بارادة
اخرى فيلزم الدور وعلى بطلان مذهب الآخرين بما تقدم من نفي القدماء واما
قولهم لو كان مريدا لذاته لزم اجتماع النقيضين فجاز ان تتعلق ارادته ببعض
المرادات دون بعض لذاتها لا بد لتخصيصه من دليل قال البحث الرابع
في ان كلامه تعالى حادث الاشاعرة ذهبوا عن ذلك والحنابلة ايضا مع
اعترافهم بان الكلام هو الحروف والاصوات ذهبوا الى قدمه لنا انه مركب
من حروف متتالية يعدم السابق منها بوجود اللاحق والقديم لا يعدم ولا يكون

مسبوقا بغيره وان السابق واللاحق لا ثاني ولان الاخبار بارسال نوح
في الازل اخبار عن الماضي ولا سابق على الازل ولان الامر للمعدوم
عبث ولقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث اقول قد تقدم
البحث في كلامه وذكرنا ما هو الحق وذكرنا جهة غلط الاشاعرة والمعتزلة
وذكر المصنف هنا انه استدل على كون كلامه حادثا وهو مذهب المعتزلة
والكرامية خلافا للاشاعرة والحنابلة لكن ما ذكره لا يندفع به مذهب
الاشاعرة لما نقل عنهم من انهم يعنون بالكلام المعنى بل الدليل قدمه
عندهم هو المعنى وذلك لا يبطل بما قال بل بما تقدم بل يبطل به مذهب
الحنابلة وهو من وجوه الاول انه مركب من الحروف المتتالية
التي كل واحد منها يلحقه العدم ولا شيء من القديم يجوز عليه العدم وايضا
اللاحق مسبوق بالسابق ولا شيء من القديم بمسبوق بغيره الثاني لو كان
كلامه تعالى قديما لزم كذبه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انه اخبر عن ارسال نوح بقوله انا ارسلنا نوحا والاخبار يستلزم وقوع
النسبة في الخارج في زمان سابق على زمان الاخبار فلو كانت هذه الصيغة
قديمة لوجب ان يكون ثم زمان سابق على الازل مع انه لا سابق على
الازل فيكون كذبا الثالث من جهة كلامه تعالى يتضمن الامر والنهي فيكون
ازلية لكن ذلك محال لانه يكون امرا ونهيا للمعدوم وهو عبث قبيح يستحيل عليه تعالى

مرج اقول لما فرغ من الصفات الثبوتية اعني صفات الكمال والجلال
شرع في السلبيات فبدأ بكونه تعالى مخالفا لغيره من الذوات والمعنى
ماهيته وانه لا شيء له وهو مذهب الفلاسفة والاشاعرة خلافا لاكثر
المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لغيرها من الذوات
بناء منهم على ان جميع الذوات متساوية في الذاتية لان الحكم عندهم كون
الذات ذاتا هو صح ان يعلم ويخبر عنه وجميع الذوات مشتركة في هذا
المعنى فتكون متساوية ثم اختلفوا فيما به تميز ذاته من باقي الذوات فعند بعضهم
انها تمتاز بنفس ماهيتها وعند بعضهم انها تمتاز بوجوب الوجود والقدرة
التامة والعلم التام الى غير ذلك وتفرد ابو هاشم ومن تبعه بان ذاته
تعالى حالة تسمى الالهية بها تمتاز عن باقي الذوات وتلك الحالة
توجب له احوالا اربعة هي الموجودية والقادرية والعالمية والحيية و
استدل المصنف عليه بوجهين الاول ان الذات لو كانت متساوية بالسوية
يعني ان كل ما كان لازما لهذه الذات يكون لازما لتلك الذات
والذات لما كانت متساوية في الماهية صح ذلك لما كان تعالى مخالفا
لغيره من الذوات ويصح عليه الحدوث لانه من جملة لوازم تلك الذوات
القدم لانه من لوازم ذاته فيلزم حدوث الله تعالى وقدم الحوادث وهو محال
لا يلزم من مساواة ذاته لغيره في كونه مساويا وهو المطلوب الثاني ان اختصاص

اختصاص ذاته تعالى بما يوجب المخالفة كما ذكره اما ان يكون لامر لازم لها
من الذات فيلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الامر ونقول اختصاصه
اما ان يكون لامر آخر ومن الثاني يلزم ترجح احد الطرفين من غير مرجح
وهو محال قال المبحث الثالث في انه تعالى يستحيل ان يكون مركبا اه اقول
هذا المبحث فيه سلب التركيب عنه تعالى انه ليس بمركب بوجه ما من الوجوه سواء كان
التركيب خارجيا كالاجسام المركبة من الجواهر الافراد او ذهنيا كتركب
الماهية من الجنس والفصل فان الجنس انما يتميز عن الفصل في الذهن اما في
الخارج فهما واحد اذ ليس في الخارج حيوان مطلق وناطق مطلق وانضم بينهما
بمعنى ثالث هو الانسان بل وجود الانسان هو وجود الحيوان الذي
ذلك الحيوان هو الناطق فكل مركب يلتئم عن عدة امور ويكون وجوده
انما يتم بوجود تلك الامور ووجود الجزء سابق على وجود الكل خارجا وذهنا
لمطابقة الذهن الخارج اذا تقرر هذا فنقول لو كان تعالى مركبا لكان مفتقرا
الى جزئه وجزؤه غيره فيكون مفتقرا الى غيره فيكون ممكنا هف الثاني انه
يستحيل ان يتركب عنه غيره بمعنى ان يكون هو جزءا من غيره والدليل على
ذلك انه لو كان جزءا من غيره لكان منفعلا الى الغير فانه مع الصورة
الاجتماعية التي هي حقيقة الكل فيكون منفعلا والانفعال عليه تعالى محال الثالث
انه لا جنس له ولا فصل له لانه لما تقرر انه غير مركب واذا لم يكن مركبا لم يكن

[illegible]

لجزء واذا لم يكن له جزء لم يكن له جنس ولا فصل ولم يكن له حد لان الحد
مركب منهما الرابعة انه يستحيل ان يكون له تعالى وجودان احدهما بالذات
والآخر بالغير بمعنى ان يكون واجبا لذاته وبغيره لانه لو كان كذلك
لكان مستغنيا معا وذلك لان وجوب وجوده لذاته يقتضي استغناءه
عن الغير ووجوبه بغيره يقتضي افتقاره اليه فيكون مستغنيا مفتقرا معا وهو محال
قال البحث الثالث في انه تعالى يستحيل اه اقول في هذا البحث مسائل
الاولى انه يستحيل ان يكون متحيزا خلافا للمشبهة والمراد بالمتحيز ما حصل في الحيز
وهو الجسم والجوهر الفرد عند المتكلمين والدليل على ذلك وجهان
الاول ان الواجب ليس بحادث وكل متحيز محدث ينتج ان الواجب ليس
بمتحيز وهو المطلوب اما الصغرى فقد تقدم واما الكبرى فلان كل متحيز اما
متحرك او ساكن والحركة والسكون حادثان لما تقدم وما لا يخلو عن الحوادث
حادث وقد تقدم بيانه ايضا وكل متحيز محدث الثاني انه لو كان متحيزا لما
انفك عن الحيز لان صفاته ذاتية يستحيل انفكاكه عنه فيكون حيزه قديما كقدمه
الثانية انه يستحيل ان يكون قائما بالمتحيز والقائم بالمتحيز عند المتكلمين هو
العرض وعند الحكماء المادة والصورة والعرض والدليل على ما قلناه انه
لو كان قائما بالمتحيز لكان مفتقرا اليه وكل مفتقر الى غيره ممكن فلو كان قائما
بالمتحيز لكان ممكنا هف الثالثة انه يستحيل ان يكون تعالى حالا في غيره والمراد

[illegible]

والمراد بالحلول هو قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بحيث يمتنع
قيام الحال بدون المحل كالتراب القائم بالجسم فانه يمتنع قيامه بدون
الجسم ولا شك في استحالة الحلول عليه تعالى بهذا المعنى والا لكان مفتقرا
الى الغير وكل مفتقر ممكن فيكون ممكنا وخالف في ذلك جمع من النصارى
حيث قالوا انه حل في المسيح او جمع من المتصوفة حيث قالوا انه حل في
قلوب العارفين فان ارادوا ما ذكرناه فهو باطل والا فهو غير معقول
قال البحث الرابع في انه تعالى اه اقول من صفاته السلبية كونه
تعالى في جهة خلافا للكرامية وهم اصحاب ابي عبد الله بن الكرام فانهم
ذهبوا الى انه تعالى في جهة فوق واختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه في
جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه
وقال بعض اصحابه ان البعد بينهما متناه وكلهم نفوا عنه الجهات الخمس
وابو قرن من اصحاب محمد قالوا انه على العرش كما قاله سائر المجسمة
وبعضهم زعم انه تعالى على صورة له جيئة وذهاب والدليل على بطلان
مذهبهم وجهان الاول يد الله فوق ايديهم يخافون ربهم من فوقهم
اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه تعرج الملائكة والروح
اليه الى غير ذلك من الآيات واما المقدمة الثانية فللاجماع على صدق
وجوب العمل بمقتضى دلالته والجواب ان ما ذكرتموه مناف للدليل

[illegible]

النقلية وكل ما كان كذلك يجب تأويله اتفاقا ولا يخفى ظهور ما في من
البراهين الدالة على امتناع الجسمية ولوازمها عليه تعالى واما ثانيا فلان
الدليل النقلي والعقلي اذا تعارضا فاما ان يعمل بهما وهو جمع بين النقيضين
او لا يعمل بهما وهو رفع النقيضين او يعمل باحدهما ويطرح الآخر فهذا اما
ان يعمل بالنقل ويطرح العقل لانه يستلزم اطراح النقل لان النقل فرع
عن العقل لانه ما لم يثبت صدق المنقول عنه عقلا لم يكن لنا طريق الى
تصديقه وحيث قد اطرح فيلزم اطراحه بطريق الاولى فتعين ان يعمل
بالعقل ويأول النقل كما هو رأي اكثر المتكلمين او يفوض علمه الى الله تعالى
كما هو رأي اكثر السلف وح يجب تأويل الآيات المذكورة على وجه
لا ينافي الادلة العقلية وبيان ذلك في المطولات قال المبحث
الخامس في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى اه اقول اختلف الناس
في هذا المقام اعني اتصافه تعالى بالحوادث فجوزه الكرامية على الاطلاق
ومنع منه الاشاعرة والمعتزلة والفلاسفة على الاطلاق واما المجوزة
فقد ضلوا فقالوا يمتنع قيام الحوادث بذاته اذا كانت ذواتا ويجوز
اذا كانت صفات متجددة ولا يطلقون عليها اسم الحادث كالمريدية
والسامعية واما ابو الحسين البصري جوز الاحكام المتجددة بذاته كالامور
النسبية واستدل المصنف على الامتناع بوجهين الاول انه لو قام بذاته

المبحث الخامس في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى انه يستحيل ان ينفعل تعالى لانه يستلزم التغير فيمتنع عليه ... بالحوادث ... الحادث ان كان ... على سبيل الايجاب ... على سبيل الاختيار وان كان ... لزم وجوده قبل وجوده ... ان يكون من صفات الكمال ... غيره تعالى كان واجبا مفتقرا الى الغير تمت

بذاته شيء من الحوادث لزم تغيره واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان التغير عبارة عن الانتقال من حالة الى اخرى ومع تقدير حدوث ذلك
الامر القائم بذاته شيء لم يكن حاصلا من قبل يحصل الانتقال من حالة
الى اخرى فقد ثبت الملازمة واما بطلان اللازم فلان التغير يستلزم
الانفعال اي التأثر والانفعال لان المنفعل عن الشيء مستعد لما يحصل له
فيه من التأثير والقابل لما يحصل له والاستعداد يقتضي ان يكون ذلك
الشيء له بالقوة وذلك من صفات الماديات والله تعالى ليس ماديا
فلا يكون منفعلا فلا يكون متغيرا فلا يكون محلا للحوادث الثاني ان كل
حادث لا بد له من علة فعلة ذلك الحادث القائم بذاته تعالى اما ان
يكون هو الله تعالى او غيره والقسمان باطلان اما الاول فلان تأثيره
فيه اما على سبيل الايجاب او الاختيار فان كان الاول لزم قدمه لقدم
موجبه وقد فرض حادثا هف وان كان الثاني لزم وجوده قبل وجوده
لان ذلك الحادث يجب ان يكون صفة الكمال لاستحالة اتصافه تعالى
بالنقايص فصفات الكمال ناشئة من ذاته فيكون وجوده معها فيكون
ذلك القائم موجودا ازليا بازلية الذات لكنه فرض حادثا فلا يكون
موجودا ازلا فلا يكون موجودا قبل وجوده هف واما الثاني
فلانه يستلزم افتقاره تعالى الى الغير فلا يكون واجبا هف قال ويستحيل قيام

ويستحيل قيام ... والمعتزلة ... او ... فلا يكون ... وجوده لعدم ... ان كان ... والله تعالى ... ويستحيل ... ان يكون ... والمتحيز ... الى ... تمت

اللذة والألم أقول لما ذكر في هذا الباب حاصل ما ذكره المتكلمون ان
القليل منهم الى اثبات اللذة له تعالى بهذين الوجهين اما الاول فقد شاع
معناها في حقه تعالى وذلك بانهم فسروا الألم بأنه حالة حاصلة عن تغير
المزاج الى الفساد واللذة بانها حالة حاصلة في تغير المزاج الى الاعتدال
وكذلك أما ثانيا فمنهم من حكم بانها غنية عن التعريف لكونها وجدانية ومنهم
من فسرها بانها ادراك متعلق الشهوة في اللذة وادراك متعلق النفرة في
الألم وهو قول جمهور المعتزلة فانكروا كونها غير مزاجيتين وحيث ان الباري
تعالى منزه عن المزاج فهو منزه عن توابعه واما ثانيا فلعدم الاذن
الشرعي في ذلك واما الآن في تحرير البحث هنا فيتوقف على مقدمات
الاولى فسر الشيخ في الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل لما هو خير
وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة الى المدرك والنائل والألم بانه
ادراك ونيل لما هو شر وآفة من حيث هو شر وآفة بالنسبة الى المدرك
والنائل فشرط مع الادراك النيل لان الادراك من دون النيل
لا يكون لذة لمن ادرك حرارة مستحسنة ولم ينلها والنيل وحده لا يكون
لذة ايضا لمن نال محبوبه ولم يشعر به وقيده بالحيثية لجواز ان يكون
للمدرك جهتان احديهما خير وكمال دون الاخرى فادراكه جهته الشر
ليس لذة وبالعكس الثانية لكل قوة من القوى الجسمانية الظاهرة والباطنة

والباطنة لها كمال يخصها ولذة هي ادراكها لذلك الكمال فان
لذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ التذكر للامور
الموافقة الماضية ولذة الشهوة ان تتأدى اليها الكيفية المحسوسة الملائمة
ولذة البصر ادراك الصور الجميلة المستحسنة ولذة السمع ادراك الاصوات
المتناسبة ولذة الشم ادراك الرائحة الطيبة والذوق الطعم الملائم
وحيث ان الحال كذلك فالقوة العاقلة لها كمال ولذة هي ادراكها
للمعقولات الكلية والى ذلك اشاره فان العلماء الراسخين في
التحقيق لهم لذات لا تحيط دون اللذات الحسية باجمعها على اتم منية
من مسائلها الثالثة ان هذه القوى المذكورة مشتركة في ان ادراكها
لملائمها لذة الا انها متباينة باعتبار آخر وهو ان كمال بعضها كماله
افضل واتم واكثر وادوم او اوصل اليه او احصل له وانه في نفسه اكمل
فعلا وافضل او اشد ادراكا فان لذاته ابلغ واوفر ولا ريب في
ان ادراك القوة العقلية للمعقولات اتم من ادراك الحس للمحسوسات
لان القوة العقلية تصل الى كنه المعقولات وتفصل الى اجزائه
وذاتياته وتتحد به وتصير هو بوجه والحس انما يدرك ظاهر الاشياء
من السطوح والاعراض فلا جرم تكون اللذة العقلية ابلغ واعظم
من الحسية الرابعة ان كمال كل شيء وحاله هو ان يكون بما يجب له

بالنسبة الى ذاته وان واجب الوجود لكونه مبدأ كل كمال وسبب كل
بهاء وجمال له الكمال الاكمل والبهاء الاجمل وان كل بهاء وجمال
وكمال وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق فاذا تقررت هذه المقدمات
ظهر ان واجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي
يليق بذاته مع تلك الغاية من الكمال بانه يعقل ويدرك ذاته لذاته اعظم
عاشق لمعشوق وابلغ لذة لملتذ لكونه اعظم مدرك لاجل مدرك باتم
ادراك واما الثانية فاعلم ان المصنف قال انه يستحيل عليه تعالى الالم
واللذة مطلقا واستدل على ذلك اما الالم فلانه ادراك المنافي ولا منافي
له تعالى لان جميع ما عداه لوازم ومعلولات فكيف يتصور اجتماع معه
حتى يكون منافيه وقيل في هذا النظر من وجهين الاول ان حقيقة ما عداه المنافيات
ليست معلولة ولا لازمة له الثاني انه مدرك للمعدوم اي عالم به والعدم
مناف له فيكون مدركا للمنافي فيكون متألما اجيب عن الاول بان
مراده بما عداه من الامور الحاصلة صورها عنده والممتنعات ليس لها
صورة محققة في ذاتها بل هي مقدرة بالقياس الى الغير وعن الثاني بانه
من ذلك فانا شرطنا في الالم كما تقدم الادراك والنيل وهو تعالى و
ان كان مدركا للعدم لكنه ليس ينال له فلا يكون متألما له واما
اللذة فقد استدل على نفيها بوجهين الاول انه لو كان تعالى ملتذا

ملتذا فلذاته اما ان تكون قديمة او حادثة والقسمان باطلان
لكونه متلذذا باطل من وجهين اما الاول فلانها لو كانت قديمة
لزم وجود المتلذذ به فانا نعلم ضرورة ان كل ذي قدرة فان لذته
تدعوه الى ايجاد المتلذذ به لتحصيل استمرارها فلانه واجبة وهي قديمة
ولانه القدير وقدرته قديمة واذا كان الداعي والقدرة قديمين
كان الفعل قديما لان انضمام الداعي الى القدرة يوجب وجود الفعل
فيكون المتلذذ به موجودا ازلا لكنه فعل الله تعالى بالاختيار فيكون حادثا
فلا يكون موجودا ازلا فلا يلزم وجوده واما الثاني فلاستحالة كونه تعالى
محلا للحوادث اما الثاني فاجماع المسلمين على ذلك وهو حجة لنا لعدم توقفه
على نفيها وفي الوجه الاول نظر لان الخصم لم يقل انه متلذذ بشيء مغاير
لذاته حتى يلزم وجوده بل نقول بانه متلذذ بذاته على الوجه
الاكمل كما قررنا وذلك لا ينافي فيه ما ذكرتم قال المصنف في المناهج والظاهر
عندي انه لا فرق في المعنى بين قول اوائل المتكلمين وان ادعوا
المتكلمين حقه ودعوا الاوائل حقه وما اجمع عليه المسلمون من عدم
اسم اللذة لا يطلق عليه تعالى لان اسماءه توقيفية ولم ترد هذه اللفظة
في الشرع قال ويستحيل الشهوة لانها الميل يستحيل الشهوة عليه تعالى
بالملذات الجسمانية فلا تقوم كاللذة بالبصر والسمع والذوق والشم واللمس

او بواسطة الحس المشترك والخيال والوهم والمفكرة وبالجملة بتحصيل آلة فيه
بكل عرض يفتقر الى الجسم كاللون والضوء وغيرهما كما تقدم من استحالة
كونه متحيزا او قائما بالمتحيز قال — ولا يمكن اتحاده اقول —
الاتحاد يقع بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بان يعدم عن
الاول شيء ويحدث فيه آخر كما يقال صار الماء هواء فان الصورة
المائية زالت وتلبست مادته بالصورة الهوائية وبان تمتزج شيئان
ويحدث صورة ثالثة مغايرة للاول كما يقال صار التراب طينا ويقع
بحسب الحقيقة على صيرورة الشيئين الموجودين شيئا واحدا لا بالمعنيين
المعنيين المذكورين بل بان يبقى الذاتان ويتحد احدهما بالاخرى
فالقسم الاول وان كان ممكنا في حق غيره تعالى لكنه مستحيل عليه
لاستحالة انتفائه وصيرورته جزءا من غيره والقسم الثاني قال به في
حقه تعالى طائفة من الحكماء بعد المعلم الاول منهم فرفوريوس
فانهم قالوا ان الله تعالى اذا عقل شيئا اتحد وانه بذلك الشيء
المعقول ورد عليهم ابن سينا في اكثر كتبه وقالت النصارى ايضا في
حقه تعالى حيث قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة اقنوم الاب والابن
وروح القدس واتحد ناسوتية المسيح باللاهوت وقال جمع من المتصوفة
اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى

تعالى وحده وتسمى هذه المرتبة عندهم بالفناء في التوحيد وهؤلاء
الطوائف ان ارادوا بالاتحاد المذكور في حقه تعالى غير المعنى
الذي اشرنا اليه فلا بد من افادته لننظر فيه وان كان المراد ما ذكرناه
فهو محال لوجهين الاول ان الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد
بالمعنى المذكور الثاني ان المتحدين بعد اتحادهما ان بقيا موجودا
فهما اثنان لا واحد وان صارا معدومين ووجد ثالث فلا اتحاد
بل اعدام شيء وايجاد آخر وان عدم احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد
لان المعدوم لا يتحد بالموجود واذا بان الاتحاد في نفسه استحال
اثباته له تعالى قال — البحث السادس في انه تعالى غني اقول —
من صفاته تعالى كونه غنيا ومعناه سلب الحاجة عنه ولهذا ذكره في التنزيهات
وتقريره انه لا يحتاج كالكائنات الى غيره اما في ذاته او في صفاته وكلاهما
باطل اما الاول فلاستلزامه كونه ممكنا وهو ينافي لما ثبت من انه واجب الوجود
واما الثاني فلاستحالة انفعاله عن الغير كما تقدم قال — البحث السابع
في ان حقيقته تعالى غير معلومة للبشر اقول — ذهبت الفلاسفة وجمع
والغزالي من الاشاعرة وابو الحسين البصري والمعتزلة والمحققون الى
ان حقيقته تعالى غير معلومة لاحد من البشر بوجهين الاول انها لو كانت
معلومة لكان العلم بها اما ضروريا او كسبيا وكلاهما منتفيان اما الاول

فظاهر واما الثاني فلان الكسبي لا بد له من كاسب والكاسب اما
المتصورات اما حد او رسم كما بين في المنطق والحد مركب من الجنس
والفصل وقد تقدم انه لا جنس له ولا فصل له فلا حد واما الرسم فتعريف
بالخارج من الشيء والتعريف بالخارج لا يفيد الاطلاع على الحقيقة فلا
يكون معرفا بالكنه واما الثالث فقوله تعالى يا من لا يعلم ما هو الا هو ولهذا ان
موسى لما سئل عن الله اي طلب الحقيقة اجاب بذكر خواصه وصفاته
فنسب الى الجنون فذكر صفاته ايضا وقال ان كنتم تعقلون تنبيها على
استحالة الاطلاع على حقيقته وذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة
الى ان حقيقته تعالى معلومة للبشر محتجين بانا نحكم عليه باحكام ايجابية وسلبية
والحكم على الشيء يستدعي تصوره اولا وبان وجوده عين ماهيته ووجوده
معلوم فماهيته معلومة واجيب عن الاول بان التصديق لا يستدعي العلم
بالمحكوم عليه بحسب حقيقته بل يكفي العلم به ولو بوجه ما وهنا موجود حيث
العلم بانه مؤثر وغيره وعن الثاني بما تقدم من كون الواجب تعالى
له وجودات والمعلوم منها ليس ما هو نفس حقيقته بل [illegible]
واما المصنف فقد استدل في هذا الباب بان المعقول منا ليس الا الصفات
اما الحقيقية مثل الوجود والوجوب وكونه قادرا وعالما وحيا وغير ذلك
واما الاضافية مثل كونه خالقا ورازقا وقادرا وقاهرا الى غير ذلك واما

واما السلبية مثل كونه ليس بجسم ولا عرض ولا في جهة الى غير ذلك وغير
ذلك ليس معقولا لنا ولا شك في ان هذه الصفات امور خارجة لذاته تعالى
ونفس الذات اعني المعروض غير معلوم ومراده بعروضها للذات
انما هو في الذهن لا في الخارج وانه تقدم ان صفاته تعالى نفس ماهيته
في الخارج وبعضهم زاد وقال فيه وفي هذا الدليل نظر فانه لا يلزم من
انا لا نعقل منه تعالى غير هذه الامور ان لا يعقل غيرنا غيره فلا يلزم
الدعوى الكلي وح لا يجوز ان يكون لبعض النفوس او بعض المجردات
من القوة ان يدرك حقيقته تعالى اما بالالهام او بقوة او غير ذلك
قال البحث الثامن آه اقول خالف الاشاعرة جميع العقلاء
في القول بصحة رؤيته فان الفلاسفة والمعتزلة يمنعون ذلك لتجرده
عندهم والمشبهة وان قالوا بصحة رؤيته فانهم انما قالوا به لكونه جسما
عندهم واحتجوا بانه لو كان مجردا لاستحالت الرؤية عليه والاشاعرة
قالوا بتجرده مع كونه مرئيا ولخص فخر الدين في المحصل بان مرادهم
بالرؤية بان قال الرؤية الكشف التام لا نزاع في جوازه لان
المعارف بتقدير دوام العقيدة ضرورية ولا ارتسام صورة المرئي في العين او
اتصال الشعاع الخارج منها بالمرئي او حالة تستلزم احدهما فان ذلك كله
محال عليه تعالى بل يريد بالرؤية الحالة التي تحصل عند رؤية الشيء بعد العلم به

فيه نظر لانه لا يجوز ان تكون الحالة راجعة الى تأثر الحاسة كما تقدم لكن
لم لا يجوز ان تكون عبارة عما حصل للنفس من زيادة اليقين على العلم لان
وذلك يكون العلم متولدا بالشك ولكن ذلك مشروط بالانطباع او
اتصال الشعاع بسطح المرئي وهما مستحيلان في حقه تعالى لكن يشترط في ثبوت
كون تلك الحالة غير الكشف العام عن دليل والحق استدل على استحالة
رؤيته تعالى بوجوه اربعة الاول ان الباري تعالى ليس في جهة وكل
مرئي في جهة فالباري تعالى ليس بمرئي اما الصغرى فقد تقدم واما الكبرى
فلان كل مرئي اما مقابل او في حكمه كالصورة في المرآة وهو ضروري وكل
مقابل فهو في جهة فهو ضروري ايضا الثاني انه لو صح ان يرى لرأيناه
الان لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فظاهر واما
بيان الملازمة فلان شرائط الادراك حاصلة وهي سلامة الحاسة
وكون المرئي يصح ان يرى لان باقي الشرائط التي تقدمت يستحيل تحققها
في حقه تعالى كالكثافة ووقوع الضوء وغير ذلك ولما حصلت الشرائط
وجبت الرؤية وجوابه كما تقدم وفي هذا الوجه نظر لجواز ان يكون الادراك
تعالى مشروطا بشرط زائد على شرائط الجواهر والاعراض فيتوقف
ادراكه على حصوله وذلك غير حاصل الان فلذلك تعالى ليس في جهة
او لان النظر ... لانه يتعدى بحرف الى والنظر بمعنى الانتظار لا يتعدى

لا يتعدى بالى لقوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون وايضا الاية في سياق
بيان النعم متكررات النعم وحقيقة الانتظار مع ان الانتظار موجب للغم و
لهذا قيل الانتظار الموت الاحمر الانتظار يورث الصغار فلا
يكون نعمة فبقي ان يكون المراد من ذلك الرؤية على سبيل المجاز اطلاقا
لاسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز الرابع قوله انكم سترون
ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته والجواب
عن الاول من وجوه الاول المنع في رؤيته بل المرئي اللون والضوء
الثاني منع كون علة الرؤية الصحة رؤيته فان القدرة والعلم والظن
والطعم والروائح وغيرها لا ترى وان كان اعراضا موجودة الثالث
منع اشتراكهما في الرؤية فان رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض الرابع
لا نسلم ان الصحة ثبوتية بل هي عدمية لان جنسها الامكان وهو عدمي
فلا يفتقر الى علة الخامس لا نسلم ان الحكم المشترك يستدعي علة مشتركة
فان الماء يحار بالشمس والنار بالنار مشتركا في الحرارة مع اختلاف
عللها السادس منع الحصر في الوجود والحدوث ويكون العلة غيرهما
كالامكان وهو وان كان امرا اعتباريا الا ان الصحة ايضا اعتبارية
ويصح تعلل بعض الاعتباريات ببعض السابع لم لا يجوز ان يكون العلة
هي الحدوث لانه وان كان امرا عدميا لكن الصحة ايضا عدمية وكون

يقتضي العدمية والعدمي لا شيء لم يجز ان تكون العلة هي الوجود بشرط
الحدوث او بشرط الامكان والشرط جاز ان يكون عدميا التاسع لم
قلتم انه اذا كان الوجود علة لصحة رؤية الجواهر والاعراض وجب ان
يكون في الباري تعالى كذلك وذلك لان وجود الباري تعالى عين حقيقته
ووجود الممكنات زائد عليها فيكونان مختلفين فلا يجب اشتراكهما في الحكم
العاشر لم لا يجوز ان يكون حقيقة ذاته تعالى مانعة بان لا يكون صحة
الرؤية او خصوصية الجوهر والعرض شرطا فلا يمكن الرؤية اما لحصول المانع
او لعدم الشرط وان كانت العلة موجودة الحادي عشر يلزم في دليلكم
صحة رؤية جميع الموجودات من الصفات والذوات وهو محال بالضرورة
الثاني عشر يلزم من دليلكم ان يكون تعالى ملموسا لان الجواهر والاعراض
ملموسان فصحة الملموسية حكم مشترك فلا بد لها من علة مشتركة هي الوجود
فيكون صحة الملموسية ثابتة في حقه تعالى والجواب عن الثاني بوجوه الاول
ان السؤال وقع لقومه لا له حيث قالوا ارنا الله جهرة لانهم لما سألوا الرؤية
واجابهم لا تستحقونها اتته بعذره وانما اضافه الى نفسه لانهم لما
لا تسمعه لنا بل لكي يكون اقرب الى الاجابة فاذا رأيته رأيناه او
نقول انما اضافه الى نفسه لانه اذا منع هو من الاجابة كان احسم لمادة
سؤالهم الثاني انه كان عالما باستحالة الرؤية عقلا واراد الاستدلال عليها

نقلا كما في سؤال ابراهيم والجواب عن الثالث بانه من تعليقها على امر ممكن
لكن استقرار الجبل ممكن فلا جرم يكون ممكنا بالنظر الى ذاته او بالنظر اليه
والى تجلي الرب له لا الاول مسلم انه ممكن لكن الرؤية ليست معلقة عليه
بذلك الاعتبار بل باعتبار تجليه له لانه كان عالما بتجليه له وحال تجليه
له يمتنع استقراره لانه حال التجلي صار متحركا ولا استقرار حال الحركة
لامتناع اجتماع الحركة والسكون في حال واحد فيكون الرؤية معلقة على
المحال فيكون محالا والجواب عن الرابع لم لا يجوز ان يكون المراد بالنظر
هو معناه الحقيقي او لا يلزم من طلب الشيء حصوله ولا امكانه او يكون
اضمار في الكلام هو ثواب ربها ويتعين هذا الاضمار لان النظر بمعناه الحقيقي
لا يمكن لما تر معناه انما يصح في المتحيزات والاضمار وان كان خلاف الاصل
لكن المجاز الذي ذكرتموه ايضا خلاف الاصل وقد ثبت في الاصول
انهما في مرتبة واحدة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون بمعنى الانتظار ولا
يكون الى حرف الجر بل واحد الالاء كما حكاه السيد المرتضى ره و
حكاه ابو دريد والازهري قال الشاعر ابيض ولا يرهب الدهر الى
ولا يقطع رحما ولا يخون الى اراد ولا يخون نعمة وقد يكون معناه منتظرة
نعمة ربها وقوله الانتظار موجب للغم والاية سيقت لبيان النعم فيكون حاملة
لا منتظرة قلنا ان سياق الاية حكاية حال الناس قبل استقرار اهل

الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة
تظن ان يفعل بها فاقرة ومن الناس قد جعل بها فاقرة وقوله الانتظار
موجب للتنعم فيما ذلك في وعد من يجوز فيه خلف الوعد اما اذا كان
وعد من لا يخلف الوعد مع علم الموعود بذلك فانه لا يوجب التنعم
بل هو سبب للفرح والسرور ونضارة الوجه لمن يعرف خلعة الملك ويعلم
وصولها اليه يقينا فانه يستبشر بذلك وان لم يحضر الوقت كان الانتظار
سبب عقاب بعيد الانتظار موجب للتنعم وعن الناس ما يمنع عن ثمة العقل على تقدير
التسليم فالمراد بالرؤية المعرفة التي لا يبقى دونها شك فانه يقبل حمله على ظاهره
والا لكان تعالى جسما قال البحث التاسع انه افضل المسئلة التوحيد
في التنزيهات لانه معناه سلب الشريك عنه وقد استدل عليه بوجوه الاول
دليل الحكماء وهو يتقرر بعدة اوجه احدها ما ذكره المصنف وتقريره لو كان في
الوجود واجبا الوجود لاشتركا في مفهوم واجب الوجود وتمايزا بوجه
بامر مغاير لما فيه اشتراكهما ولو كان اثنين بل واحدا لكان كل
واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب ممكن فيكونان
ممكنين والفرض انهما واجبان وفيه نظر فان مفهوم واجب الوجود يعني
ما له وجوب الوجود والوجوب امر عدمي وما هو عدمي فلا
يوجب الاشتراك فيه التركيب يعني ان الوجوب ثبوته على نسبة الوجود.

البحث ... في انه تعالى واحد لانه لو كان في الوجود واجبا الوجود لاشتركا ... وجب ان يمتاز احدهما ... في مفهوم الوجوب ... فيكون كل واحد منهما مركبا ممكنا ... احدهما جسما ... مرادهما لزم اجتماع النقيضين ... وكذا اذا اشتغا وان وقع مراد احدهما دون الآخر كان الذي وقع مراده هو الاله ...

والوجوب من المعقولات الثانية اللاحقة للمعقولات الاولى والاشتراك
فيها لا يوجب الاشتراك في الذوات كما انه لا يلزم من اشتراك ممكنين
في حمل هذا المعنى عليهما تركبهما من هذا المفهوم ومن فصل آخر الثاني دليل
المتكلمين ويسمى دليل التمانع وهو لا يثبت الا وحدة الصانع القادر المريد
ولهذا اخره عن اثبات الصفات المذكورة وتقريره انه لو كان في
الوجود الهان قادران عالمان مريدان فلا يخلو اما ان يمكن ان
يريد احدهما خلاف مراد الآخر او لا وكلاهما محال اما الثاني فلان
كل واحد منهما قادر على كل المقدورات فاحدهما قادر على الفعل لولا
الآخر فاذا فرض توجه قصد كل واحد منهما الى احد الضدين دفعة
احتمال ان يمنع احدهما الآخر لانه ليس احد الضدين اولى بالتقديم
من الآخر واما الاول فلانه لو امكن فنفرض ارادة احدهما ايجاد
جسم متحرك في وقت بعينه ومكان بعينه وارادة الآخر ايجاد ذلك الجسم
بعينه ساكنا في ذلك الوقت وذلك المكان فاما ان يقع مرادهما او لا
يقع مرادهما او يقع مراد احدهما دون الآخر فان كان الاول لزم اجتماع
النقيضين وان كان الثاني فكذا يلزم اجتماع النقيضين لتوقفه وكذا اذا
اشتغا والذي ينبغي ان يقال ارتفاع النقيضين ويمكن توجيهه بان
الاول انه يلزم اجتماع النقيضين على تقدير اشتغال كل واحد منهما لانه

اذا اشتهى مرادهما اعني الحركة والسكون ثبت نقيضهما اعني سلب الحركة الذي
هو السكون وسلب السكون الذي هو الحركة والحركة والسكون متناقضان
الثاني انه اذا اشتهى مرادهما والفرض مرادهما متناقضان فقد اجتمع
النقيضان وهو الاول ثانياً وان كان الثالث لزم منه امران الاول
الترجيح من غير مرجح لان كل واحد منهما قادر عالم مريد الثاني العجز
عجز من لم يقع مراده وهو محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا
يتناهى فلا اولوية في عجز احدهما دون الآخر [illegible] بها فلا يصح
الالهية وفي هذا الدليل نظر لانا لا نسلم انه يمكن تعلق ارادة احدهما
بخلاف ما تعلقت به ارادة الآخر لانهما حكيمان فيمتنع منهما المخالفة
ان قلت يجوز ان تكون المصلحة في الطرفين فيمكن ح ان تريد كل واحد
منهما طرفاً قلت المصلحة اما ان ترجح احدهما او لا فان رجحت تبع ذلك
الطرف الارادة فلم لا يجوز ان يكون علم احدهما بارادة الآخر [illegible]
يمنعه من ارادته وان لم ترجح فلم تتحقق الداعي حتى تتحقق التمانع
لا بد من دليل اثبات الادلة السمعية كقوله تعالى قل هو الله احد وانما
الله اله واحد الى غير ذلك من الآيات ورجحت هنا لعدم توقف السمع
على الوحدة وهذا اوفق الادلة في هذا الباب قال الفصل السادس
في العدل اه اقول لما فرغ المصنف رحمه الله تعالى من باب التوحيد الذي هو

هو عبارة عن اثبات الواجب تعالى وصفاته شرع في باب العدل
الذي هو البحث عن افعاله والمراد بالعدل في هذا الباب هو كونه
تعالى حكيماً لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب ثم اطلق العدل في عرف
هذا العلم على ذلك وعلى ما يتقدم عليه من تقسيم الفعل وغير ذلك
او يتفرع عليه من الالم والعوض والتكليف وغيرها فمما يتوقف
عليه المطلوب هذا البحث الذي نحن بصدد شرحه وهو تقسيم الفعل
وقد عرف ابو الحسين البصري الفعل بانه ما حدث عن قادر وعرف
القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل فلزم الدور ومع ذلك
فالفعل اعم من القادر وغيره والحق انه بديهي التصور عن التعريف
اذا تقرر هذا فنقول الفعل اما ان يكون مستقلا ان يحكم فيه بان لنا
ان نفعله او ليس لنا ان نفعله او لا والثاني كحركة النائم والساهي والاول
كان الذي قال فان كان حكم بان ليس لنا ان نفعله فهو القبيح والا فهو
الحسن وهو اما ان تكون له صفة زائدة على حسنه او لا تكون فالاول
ورسمه بانه ما لا يمدح ولا يذم في فعله ولا تركه والثاني اما ان يستحق المدح
على فعله والذم على تركه ولا ذم في فعله فهو المكروه ويشترط في التكليف
المذكور كلها العلم بوجه الحسن او التمكن من العلم وفي قول المصنف الفعل اما
ان تكون له صفة زائدة على حدوثه من كونه حركة او سكوناً والحركة اما

وربما استقبحه اذ المستقيمة انما ينسبه الى غير ذلك من الامارات وكلها
زائدة على الحدوث وكان الاولى تقييده بكون ذلك الزائد من
الحسن والقبح وايضا ينتقض تعريف الواجب بالواجب المخير فانه لا يستحق
الذم بتركه مع انه واجب فكان ينبغي زيادة قيد وهو لا بدل له او
بعض الوجوه ثالث البحث الثالث في مذهب اهل العدل ان الاولى
قد يراد بالحسن كونه صفة كمال وبالقبح صفة نقص وقد يراد بالحسن كونه
ملائما للطبع وبالقبح كونه منافيا للطبع وقد اتفق من اهل العلم كونهما
عقليين بالمعنيين المذكورين وقد يراد بالحسن ما يستحق عليه المدح عاجلا
والثواب في الآجل وبالقبح ما يستحق عليه الذم في العاجل والعقاب في
الآجل وقد اختلف في ذلك فقالت الفلاسفة ذلك معلوم بالعقل العملي
لان كمال الشيء ونظام مصالح العالم يتم بذلك لا بالعقل النظري كالعلم
بان الكل اعظم من الجزء وقالت الاشاعرة ذلك معلوم بالشرع
لا غير فما حسنه فهو الحسن وما قبحه فهو القبيح ولا حكم للعقل فيهما لا اثباتا
وقال اهل العدل وهم المعتزلة والامامية ان العقل يحكم بذلك
وقسم الاشياء الى ثلثة اقسام الاول ما يستقل العقل بدركه حسنا وقبحا
كصوم آخر رمضان واول شوال فانه لا طريق للعقل الى الحكم بحسن
صوم الاول وقبح الثاني بل بالشرع الثاني ما لا يستقل بدركه ضرورة

[illegible] ان ثالثها ان [illegible]
الى ان العلم بحسن بعض الاشياء
كالصدق النافع والانصاف [illegible] ضروري
وشكر المنعم وقبح [illegible]
والعلم [illegible] بعضها [illegible]
[illegible] الضرورية
ضروري [illegible]
الى ان [illegible] ذلك
[illegible] العلم [illegible]
حاصل بما قلناه والنافع
[illegible] الحكم [illegible]
[illegible]
[illegible] الحسن والقبح
[illegible]
[illegible] الشرعية [illegible]
[illegible] القبيح
من الله تعالى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الكذب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ضرورة وذلك كالحكم بحسن الصدق النافع والانصاف وشكر المنعم
وقبح الظلم والفساد والتكليف بما لا يطاق الثالث ما لا يستقل بدركه
نظرا وذلك كالحكم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع واحتجوا
بذلك بوجوه ركز الحجة الاولى ان الضرورة قاضية بحسن ما
ذكرناه من الامور الحسنة وقبح ما ذكرناه من الامور القبيحة من غير
شك في ذلك ولهذا لو اتفقنا لشخص ان صدقت فلك دينار وان
كذبت فلك دينار واستوى الامران بالنسبة فانه يختار الصدق لما
تقرر عنده من حسنه ببديهة عقله وايضا لا شك في حسن ما ذكرنا حسنه
وقبح ما ذكرنا قبحه فالحاكم بذلك اما العقل او الشرع اذ لا ثالث
لهما والثاني باطل لانا نفرض انفسنا خالية من مجموع الشرائع والاديان
ثم نفرض عليها هذه الامور بحذافيرها فانه يقبح صوم اول شوال وحسن
آخر رمضان الا بسماع الشرع فظهر الفرق فلو كان الحاكم هو الشرع
لما حصل منها الحكم في الصورتين الا بسماع الشرع وايضا لكان الحسن والقبح
المذكورين فلم يكونا عقليين لما حكموا بذلك وليس حكمهم فيها لاجل ميل
الطبع فان الطباع في الناس مختلفة فكثير من الامور ينفر عنها طبع شخص
ويميل اليها طبع آخر مع اتفاقهم على الحكم هنا فتعين ان يكون الحاكم بذلك
هو العقل وليس ذلك حكما نظريا والا لما حصل ذلك لمن ليس له اهلية النظر

من الشارع والحرام فيكون كلٌّ ضروريًا وهو المطلوب الثاني لو لم يكونا
عقليين لزم رفع الاحكام الشرعية واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم
بيان الملازمة انه على ذلك التقدير يجوز صدور القبيح منه تعالى ومن
جملته الكذب فيجوز وقوعه منه تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا فاذا
اخبر بحسن شيء او قبحه او وجوب شيء او ندبه او استحقاق ثواب او
عقاب لم يحكم بصحته لتجويز الكذب فترتفع الاحكام الشرعية والوعد
والوعيد فتنتفي فائدة التكليف الثالث انه لو لم يكونا عقليين لجاز
اظهار المعجزة على يد الكاذب واللازم باطل والا لم يبق لنا طريق
الى الفرق بين المحق والمبطل وبيان الملازمة ظاهر لعدم قبحه ايضا
انه لو لم يكونا عقليين لجاز تعذيب المؤمن واثابة الكافر ولم يبق
بالايمان ثواب ولا بالكفر عقاب واللازم كالملزوم في البطلان
والملازمة ظاهرة فنقول الحق والله اعلم باطلة اشارة الى ما لزم
في هذه الوجوه الثلثة الثاني لكل واحد منها من تقدم هو نقيض المط
ومن ذلك التالي لهذه شرطيات ثلث قال احتجت الاشعرية
بان الضروريات آه اقول ذكر الاشعرة على سبيل المعارضة لادلة
اهل العدل بان منعوا الدليل واستدلوا على نفيه بوجوه الاول انه
لو كان الحكم بالحسن والقبح هو العقل ضرورة لما حصل التفاوت بين هذه

هذه القضايا وغيرها من الضروريات لا تفاوت فيها بل الجزم فيها
واحد والا لجاز النقيض فلا يكون ضروريًا هف واما بطلان اللازم
فلانا نجد تفاوتا بين الحكم بحسن الصدق والحكم بكون الكل اعظم من الجزء
واستحالة اجتماع النقيضين فانا نتردد في الاول دون
الثاني وايضًا لكان يجب اتفاق العقلاء فيه والخلاف ظاهر الثاني
لو كان حسن الحسن وقبح القبيح ذاتيين لهما لما جاز ان ينقلب الحسن قبيحًا و
القبيح حسنًا لكنه ينقلب فلا يكونان ذاتيين لهما وهو المط بيان الاول
ان ذاتي الشيء لا يزول عنه والا لما كان ذاتيًا له واما انه ينقلب فبيانه
الاول ان النبي اذا هرب من ظالم يريد قتله فجاء الظالم طالبًا له و
سئل عنه ذلك الانسان فان اخبر بانه عنده لزم السعي في قتل النبي
او قبيح وما يلزم منه القبيح فهو قبيح فيكون صدقه قبيحًا فيجب ان يخبر بانه
ليس عنده محافظة على حفظ النبي وذلك كذب فيكون كذبه حسنًا
الثاني انه من قال لاكذبن غدًا يجب عليه الكذب غدًا والا لزم خلف
الوعد وهو قبيح الثالث انه لو كانت القبائح قبيحة لذاتها لما وقع
تكليف ما لا يطاق منه تعالى فان اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة
فلان من جملة ما ذكرتم من القبائح تكليف ما لا يطاق فيكون قبيحًا ولكن
لا يجوز على انه تعالى فعله وهي مقدمة اتفاقية فلا يجوز ان يقع منه

تكليف بما لا يطاق واما بطلان اللازم فلوجهين الاول ان تكليف الكافر
الذي مات على كفره بالايمان وهو قادر عليه لانه كان قادرا عليه لكان
ممكنا بالنسبة اليه وهو باطل لانه تعالى علم انه لا يؤمن فيكون الايمان به
محالا والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال وما لزم المحال فهو
محال وايمانه محال مع انه كلفه به اتفاقا فكلفه بما لا يطاق الثاني
انه كلف ابا لهب بالايمان بالنبي وتصديقه في كل ما اخبر به ولما
استحق العقاب بالمخالفة ومن جملة ما اخبر به النبي ع انه لا يؤمن لكونه تعالى
سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون سيصلى نارا ذات لهب
فقد كلفه بانه يؤمن بان لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين والجمع بينهما
محال فقد كلفه بالمحال والجواب ان المعارضات لا تسمع في المقدمات
اذ الدليل علة للمدلول فتسليمه يلزم منه تسليم المدلول فمنع المدلول بعد
التسليم غير موجه ولا مسموع فان قيل ان المعارضة مناظرة من حيث
انها كالنقض الاجمالي اجتنابا عنه على سبيل التفصيل اما الاول فمنع الكبرى
اي لا نسلم ان الضروريات لا تتفاوت فيها فانها وان لم تكن نظرية لكنها
مترتبة على تصور الاطراف والتصورات متفاوتة في الجلاء والخفاء
والنظرية تتوقف على حدس او تجربة او غير ذلك فيكون الاختلاف او
التفاوت حاصلا فيها راجعا الى ذلك وعلى تقدير التسليم نمنع المنع

المقدمة الثانية فانا لا نسلم ان بين الحكم بالصدق وبين اجتماع النقيض
تنافيا بل يكفي واحد فان الصبيان والنساء يحكمون بها مع التسوية وعن الثاني
من وجهه الاول ما ذكره المصنف وهو ان الكذب يشتمل على وجهين احدهما
كونه كذبا والاخر كونه يخلص به النبي من الظالم فلا يلزم من الوجهين في
الوجه وهو قبيح بالاعتبار الاول وحسن بالاعتبار الثاني فما هو حسن
لا يكون قبيحا وما هو قبيح لا يكون حسنا وكذا الكلام عن الوعد بالكذب
فانه من حيث انه وفى بالعهد حسن ومن حيث انه كذب قبيح الثاني ان
الكذب وان كان قبيحا لكن هلاك النبي الى القتل اقبح واذا اجتمع قبيحان
ولا يمكن عنهما ترك اضعفهما ان الكذب لا نسلم انه في هذه المادة جائز
بل يجب التورية والتعريض فان في المعاريض مندوحة عن الكذب وعن
الثالث ان الايمان بالنظر الى ذاته ممكن فيتعلق به القدرة من هذا الاعتبار
بل هو غير مؤثر في زوال الامكان لانه تابع ولا شيء من التابع مؤثر والا لزم
الدور والاخبار من ابي لهب وقع بعد موته لا قبل وقع لا يلزم تكليف
ما لا يطاق قال البحث الثالث اقول لما فرغ من البحثين
الذين هما كالمقدمة للمقصود شرع في المقصود بالذات وهو انه تعالى
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة
ويستحيل اتصافه بهما وهو انه لما كان عند الاشاعرة الافعال

البحث الرابع في خلق الافعال ذهبت المجبرة الى ان العبد غير قادر وذهب
في الفعل الى ان الله تعالى هو الخالق للفعل والقدرة معا وليس للقدرة فيه اثر
وانما سببه الكسب لا غير
لنا انا نعلم بالضرورة الفرق بين افعالنا الاختيارية والاضطرارية
والله اعلم

الغرض من التكليف حصول النفع بل التعريض لذلك لنيل الثواب
يمكن من استحقاق الثواب ولا يكون له عليه حجة وانما حصول الثواب
بالفعل بعد غرض آخر مشروط باكتساب موجب للاستحقاق الذي هو
الايمان والعمل الصالح وكذا من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى فما
البحث الرابع في خلق الافعال وفيه اقوال اختلف المتكلمون في الافعال
التي تحصل عندنا عقيب قصودنا ودواعينا هل هي صادرة عن قدرتنا او عن قدرة
الله تعالى فذهب جهم بن صفوان الى ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى
واما العبد فليس له فعل اصلا لا ايجادا ولا كسبا وذهب الاشعرية و
النجارية الى ان الافعال صادرة عنه تعالى وليس للعبد الا مثل
سريه وجعل للعبد الكسب واختلفوا في الكسب فقال ابو الحسن الاشعري
ان معناه ان الله تعالى اجرى العادة ان العبد متى اختار الطاعة
او المعصية فعلها الله تعالى فيه وخلق فيه القدرة عليها والعبد له الاختيار
وليس لتلك القدرة في ذلك اثر بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة
الله تعالى وقال القاضي ابو بكر ذات الفعل من الله تعالى وكونه
طاعة او معصية او عبثا من العبد وذلك مناط التكليف وعليه يترتب
الثواب والعقاب كلطمة اليتيم فانها تقع تاديبا وتقع ظلما فذات
اللطمة من الله تعالى وكونه تاديبا او ظلما من العبد وقال قوم ان ذلك

ذلك الكسب غير معلوم وقال ابو اسحق الاسفرايني ان الفعل واقع
بقدرة الله تعالى وقدرة العبد معا وذهب اهل العدل الى ان العبد
فاعل لافعاله القادر عليه وان لم تكن له قدرة مستقلة في ايقاع الفعل
واختلفوا فقال اكثرهم ان العلم بذلك كسبي وقال ابو الحسين انه ضروري
واختار المصنف وهو الحق وعليه وجوه الاول ان الضرورة قاضية بالفرق
بين حركاتنا الاختيارية كالقيام والقعود والاكل والشرب وما لا اختيار
فيه كحركات النبض ووقوع الانسان من علو مع القاصر فانه يمكن من ترك
الاولى دون الثانية ولا فارق الا القدرة فيكون لنا قدرة اذ على
تقدير عدمها لم يبق فرق قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لان
حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير وضربته اشد الضرب فانه لا يطفره
لانه يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لا يفرق الثاني
انه لا يحسن تقاضيهم العاصي على عصيانه ومدح المطيع على طاعته ولا يحسن
مدح زيد على سواد لونه او قصره او طوله ولا مدحه على حسن صورته وذمه
وكون الكواكب مشرقة والافلاك متحركة وغير ذلك وانما حسن ذلك
الفعل الى المطيع والعاصي دون باقي المذكورات قوله وهو ادل من ان
اشارة الى جواب سوال يقدر تقريره بوجهين الاول انك قلت
ان العلم باستناد الفعل الينا ضروري او استدللت على ذلك بادلة

لا يقتضي تغيير العلم بل يقتضي ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بذلك
الطرف وعن الثاني ان الامكان الذاتي انما هو بالنظر الى ماهيته من غير
التفات الى تساوي الطرفين او رجحان احدهما مع الاخر وذلك هو
المتعلق للقدرة وما ذكرتم في الوجوب لا يخرجه عن الامكان الذاتي
وعن الثالث ان المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح كالهارب
من السبع يسلك احد طريقين متساويين والجائع يختار احد رغيفين متساويين
ولا ينسد باب اثبات الصانع فان المرجح هنا موجود وهو الفاعل و[illegible]
المرجح وهو يتعين احدهما دون الاخر ولا يلزم من ذلك ترجيح
وجود الممكن على عدمه بلا مرجح ونقول انه يفتقر الى مرجح وهو الداعي
الى الفعل ومع حصوله يجب كما قرره ابو الحسين البصري فانه قال القدرة
والارادة من فعل الله تعالى والعبد يتوسطهما يفعل فنسبة الفعل الى القدرة
وعدمه نسبة الامكان اليها والارادة مع انضمامها نسبة الوجوب ولا ينافي
ذلك الاختيار لان مرادنا بالاختيار انما هو بالنسبة الى القدرة وحدها
قوله ومع ذلك الى اخره اجاب عن كل واحد بجواب تحقيقي من حيث
المنع التفصيلي شرع بجواب من حيث النقض الاجمالي وهو من وجهين
الاول ان ما ذكرتم عائد في حقه تعالى من غير فرق والثاني ان الدليل
يدل على ان فعله تعالى اما معلوم الوقوع او لا والاول واجب والثاني ممتنع فلا

مقدرة عليها واما الثاني فهو ان فعله تعالى ممكن وكل ممكن حال
استواء الداعي في وقوع المرجح ما راجح واجب والمرجوح ممتنع واما
الثالث فلان ترجيح الباري تعالى لاحد الطرفين اما لمرجح او لا فان
الكلام فيلزم ان لا يكون له تعالى قدرة ولا اختيار وهو باطل بالاجماع
وهذا الزام لا محيص لهم عنه الا بالتزام والاقرار بما علم بالضرورة
فانا نعلم ضرورة ان لنا حركة اختيارية فتكون باطلة او لا فائدة فيها
قال المبحث الخامس اه اقول ذهب الاشعري الى انه تعالى مريد
لجميع الكائنات حسنة كانت او قبيحة طاعة كانت او معصية لانه فاعل لكلها
فيكون مريدا لها وذهبت المعتزلة والامامية الى انه تعالى يريد افعال
نفسه ضرورة كونه قادرا مختارا انما يفعل بالقدرة والارادة واما افعال
العبد فهي تنقسم الى طاعة ومعصية فالطاعة مرادة له تعالى لا بمعنى الارادة
المخصصة للفعل فان الفعل انما يقع بارادة العبد عندهم بل انه يريده
بمعنى انه يطلب منه ايقاعها على وجه الاختيار والمعصية غير مرادة له لانه
لا صارف عن طلبها واستدل المصنف على هذا المطلب بوجهين الاول انه
تعالى داعيا الى الطاعات وصارفا عن المعاصي وكلما كان كذلك
ثبت المطلوب اما الصغرى فلانه عالم بكل المعلومات ومن جملتها الطاعات
وما فيها من الحسن والمعاصي وما فيها من القبح والمفسدة ومع ذلك

شرائطه فلانه ولى ان يقال هو بعث واجب الطاعة ابتداء على من شانه
المشقة حيث من حيث هو مشقة كذلك فاعتبرنا المشقة في جنسه ليدخل فيه
الارادة واعتبرنا الحيثية ليدخل الاعداء ويخرج الهبة قال وهو حسن
اقول لما فرغ من ماهية التكليف شرع في احكامه فقال انه حسن لانه
من فعل الله تعالى وكل افعاله تعالى حسنة اما الصغرى فلانه الفرض واما
الكبرى فتقدمت وهو مذهب المعتزلة خلافا للبراهمة واما وجه حسنه فلان
التكليف فعل الله تعالى وكل افعاله لا بد لها من غرض والتكليف لا بد له
من غرض والصغرى ظاهرة واما الكبرى فلانه لو لم يكن معللا بالغرض
لكان عبثا والعبث قبيح ومع تعليل الغرض من التكليف اما ان يكون
عائدا اليه تعالى او الى غيره والاول محال لانه انما يجلب نفعا او دفع
ضرر وكلاهما مستحيلان في حقه تعالى والثاني اما ان يعود الى المكلف او الى
غيره والثاني محال لان تعذيب شخص لنفع غيره قبيح والاول اما ان يكون
جلب نفع او دفع ضرر او امرا ثالثا هو التعريض والاول والثاني باطلان
فان الكافر الذي يموت على كفره مكلف مع ان تكليفه لا يجلب له نفعا
ولا دفع عنه ضررا فتعين الثالث وهو التعريض لمنفعة ثم ذلك النفع اما ان
يصح الابتداء به او لا والاول محال والا لكان توسط التكليف عبثا فتعين
الثاني وذلك النفع هو الثواب اعني النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال

والتفضل وانما قلنا انه لا يحسن الابتداء به لاشتماله على التعظيم الذي لا يحسن
الا للمستحق ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء
وانما يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهي الطاعات واجتناب
المعاصي ومعنى التعريض هو جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول
الى الثواب بها وبعثه على ما يوصل اليه وعلم انه سيوصله او فعل ما كلفه
به قال وهو واجب اه اقول ذهبت الاشعرية الى ان
التكليف تفضل منه تعالى ان شاء فعله وان لم يشاء لم يفعل وذهبت
المعتزلة والامامية الى انه واجب عليه بمعنى ان الحكمة تقتضي ذلك
لا ان غيره اوجبه عليه وكذا الكلام في باقي الواجبات من اللطف
وغيره واحتج المصنف على الوجوب بانه لو لم يكن التكليف واجبا لزم الاغراء
بالقبيح واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلان الاغراء
بالقبيح قبيح وقد تقدم كونه تعالى لا يفعل القبيح واما بيان الملازمة
فلانه لما خلق الانسان وكمل عقله وركب فيه شهوة وميلا الى القبائح
ونفورا عن الطاعات فلو لم يقرر عنده وجوب الواجب وتكليفه بفعله
وحرمة الحرام وتكليفه بتركه وبعده وتوعده لكان مغريا له بالقبيح والعلم
بحسن الحسن وقبح القبيح غير كاف لان كثيرا من العقلاء يعرفون ذلك و
يعلمون حصول المدح على الحسن والذم على القبيح ويفعلون اولهما هم من

اللذات العظيمة المشتهاة للذم وعدم الاخلال بالمدح لئلا يرجح
آخرهما التكليف قال وشرط التكليف الخ اقول شرائط التكليف ثلثة
الى تمة تمام الاول بالعائد الى المكلف وهو امور الاول ان يكون
عالما بصفات الفعل الذي يتبع التكليف به لئلا يامر بترك الواجب وفعل
القبيح الثاني ان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب و
والا لم يؤمن ان يوصل اليه بعضه فلا يحسن التكليف الثالث ان يكون
قادرا على الايصال اذ لولاه لما وصل الى المكلف عوضه فيكون تكليفه
قبيحا الرابع ان يكون القبيح ممتنعا عليه اذ لو جاز عليه القبيح لما امن
خلف الوعد الثاني ما العائد الى نفس الفعل المكلف به وهو امور الاول ان
يكون ممكنا لاستحالة تكليف ما لا يطاق الثاني ان يكون ما يستحق به الثواب كالواجب
والمندوب وترك القبيح الثالث ما العائد الى المكلف وهي امور الاول
كونه قادرا على ما كلف به الثاني كونه مميزا له وبين غيره لئلا يكلف به
الثالث كونه متمكنا من آلة الفعل الرابع كونه متمكنا من العلم بما كلف به
فهذه شرائط حسن التكليف وبدونها لا يحسن قال وهو ينقسم الى علم
وظن وعمل اقول المكلف به اما علم واما ظن واما عمل اما العلم فهو اما عقلي
كمعرفة الله تعالى وصفاته وعدله ونبوة الانبياء وامامة الائمة او سمعي
كالشرعيات من الفقه والحديث والتفسير واما الظن فكثير من الشرعيات كالقبلة

كالقبلة وغيرها واما العمل فهو اما عقلي كرد الوديعة وشكر المنعم و[illegible]
والانصاف وترك الظلم والكذب وغيرها من فعل الواجبات و
التفضل والاحسان وحسن السيرة وغيرها من المندوبات واما سمعي
كايقاع الصلوة والصوم والحج والجهاد وغيرها من الاعمال الشرعية
الواجبة والمندوبة قال البحث الثاني في اللطف اقول لما
فرغ من التكليف ومباحثه شرع في اللطف وهنا مسائل الاولى في تعريفه
وعرفه بانه ما يقرب المكلف معه من فعل الطاعة ويبعد عن فعل المعصية ولم
يكن له حظ في التمكين فالاول جنس شامل للطف وغيره من الالات
والقدرة فانهما باجمعها تقرب الى فعل الطاعة وتبعد عن المعصية وقوله
ولم يكن له حظ في التمكين خرج الالة والقدرة والالات التي بها التمكين من ايقاع الفعل
فان هذه كلها لها حظ في التمكين اذ بدونها لا يمكن ايقاع الفعل واما اللطف
فليس كذلك اذ وقوع الفعل المطلوب بدونه ممكن لكن معه يكون الفعل اقرب
الى الوقوع اقرب لكونه بالصرف وزيد في تعريفه ولم يبلغ الالجاء اذ الالجاء
ينافي التكليف فكون ذلك منافيا له ثم ان اللطف ان كان في فعل الطاعة
يسمى توفيقا وان كان في ترك المعصية يسمى عصمة الثانية هل هو واجب ام لا ذهب
الاشاعرة الى انه غير واجب بناء على قاعدتهم من نفي الحكم العقلي وذهب المعتزلة
والامامية الى انه واجب وهو الحق واستدل المصنف على وجوبه بما تقريره انه لو لم

يكن واجباً لزم نقض الغرض واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة
انا بينا انه تعالى مريد للطاعة وكاره للمعصية فاذا علم ان المكلف لا يختار
الطاعة ولا يترك المعصية او لا يكون اقرب الى ذلك الا عند فعل يفعله
به وذلك الفعل ليس فيه مشقة ولا غضاضة فانه يجب في حكمته ان يفعل
يكشف ذلك انا من يريد ارادته لذلك الفعل وهو يعلم ما تقدم و
عن نقض غرضه اذا كان مريداً له فحق ثبت كونه مريداً له يكون ناقضاً
لغرضه ويجري ذلك في الشاهد مجرى من اراد حضور شخص الى وليمة وعرف
او غلب على ظنه ان ذلك الشخص لا يحضر الا مع فعل يفعله من ارسال رسول
او نوع ادب او بشاشة او غير ذلك من الافعال ولا غضاضة عليه في
ذلك فمتى لم يفعل عدّ مناقضاً لغرضه واما بطلان اللازم فلان نقض
الغرض نقص والنقص عليه تعالى محال ولان العقلاء يعدونه سفيهاً و
منافياً للحكمة اذا ثبت هذا فاعلم ان اللطف اما من فعله تعالى او من فعل غيره
فان كان الاول وجب عليه تعالى فعله والا لكان مناقضاً لغرضه كما تقدم
وذلك كبعث الانبياء وارسال الرسل وخلق المعجزات وغير ذلك وان
كان الثاني فاما ان يكون ذلك اللطف فعل نفسه او فعل غيره فان
كان الاول وجب عليه تعالى ان يعرفه به ويوجبه عليه والا لكان ناقضاً
لغرضه كما تقدم فان قام به ذلك الغير وفعله فقد حصل المقصود والا فقد

فقد اتي من قبل نفسه وكان يجب عليه وذلك كمعرفة الرسل والائمة
والانقياد لهم والنظر في ادلتهم وغير ذلك وان كان الثاني اي يكون
اللطف فعل غيره وجب ان لا يجوز منه تعالى في تكليف الملطوف به بالفعل
الملطوف فيه الا اذا علم ان ذلك الغير يفعل اللطف اذ لو علم انه
لا يقع منه فعل اللطف ثم كلفه بالفعل الملطوف فيه لكان مناقضاً
لغرضه ويجب هنا ايضاً امران الاول ايجاب ذلك اللطف على ذلك
الغير والا لجاز ان يتركه فلا يحصل الغرض وذلك كتبليغ الرسول
الشريعة الثاني ان يحصل لذلك الغير في القيام بهذا اللطف مصلحة زائدة
اذ تكليف شخص لمصلحة غيره قبيح تعالى الله عنه قال البحث الثالث في
الالم اقول لما كانت الالام قد تكون الطافاً فناسب ان يجعل عقيب اللطف
بحث الالم وقد مر تعريفه والبحث هنا في الالم وقبحه وحسنه وقد اختلف
الناس في ذلك فقالت الثنوية جميع الالام كلها قبيحة وقالت المجبرة
جميعها حسنة وقالت البكرية والتناسخية ما كان مستحقاً فهو حسن والا فهو قبيح
وقال ابو علي الجبائي ما كان منها ظلماً فهو قبيح والا فهو حسن والمحققون
قسموها الى قبيح والى حسن فالقبيح ذكر بعض العلماء له وجوهاً منها الاول
ان يكون عبثاً كمن يستأجر شخصاً يستقي له من البحر ويعذب فيه الثاني ان
يكون ظلماً كلطمة اليتيم بغير استحقاق الثالث ان يكون لم يفعله لما يلزم

الظالم من ظلمه اذا علم انه يزداد ظلماً بذلك فانه قبيح مع انه ليس بعبث
ولا ظلم والحسن ذكر له وجوهاً الاول كونه مستحقاً للعقاب كعقوبة السيد
عبده على عصيانه الثاني اشتماله على دفع ضرر كشرب المريض الدواء المر
الثالث كونه جالباً لنفع كالمعوض عنه مع اللطيفة الرابع كونه بمجرى العادة
كاحراق الله تعالى الحطب الملقى في النار الخامس ان يفعل دفاعاً عن النفس
كما اذا قتلنا من يقصد قتلنا اذا تقرر هذا فنقول القبيح انما يصدر عنا فقط
لاستحالة كونه تعالى فاعلاً للقبيح والعوض فيه علينا واما الحسن فقد يصدر عنا
وقد يصدر عنه تعالى اما الذي يصدر عنا فاما مع اباحته كذبح الحيوان
للاكل او مع ندبه كذبح الاضحية والعقيقة او مع وجوبه كذبح النذور
والكفارات وهي المتعة والعوض في هذه الثلثة على الله تعالى اما استحقاق
العوض منكر هنا فانه متألم الماً غير مستحق واما كونه على الله تعالى فلانه مالك
لنا وللحيوانات وقد امرنا بايلامها ونحن مامورون واما الالم الحاصل
بمجرى العادة والعوض فيه علينا لانا فعلنا الايلام الملقى في النار
وان ربما لم يفعل ذلك بنفي النار وبيت النار ونسبها الالم الينا في
الايلام كالسيف لكن انه لا عوض على الحداد ولكن هنا اذا اوقعنا
ان المحرق هو الله تعالى يجري العادة فلان اجراء العادة حكمة لا يجوز
نقضها والله تعالى قد نهانا عن هذا الالقاء فصار الملقي كانه الموقع في

في الحقيقة واما الذي يصدر عنه لا بشركة العبد فاما على وجه الاستحقاق
كالعقاب وذلك لا يستحق به عوض او لا على وجه الاستحقاق فيكون
الماً مبتدأً وذلك كالالم الصادر في الدنيا اما للمكلفين او لغيرهم كالاطفال
واختلف في وجه حسنها فقال الحق لا بد في حسنها من امرين احدهما
العوض الزائد الذي يختاره المكلف الالم مع عوض عليه وثانيهما
اشتماله على اللطف اما للمتألم كما في حق المكلفين فان الواحد منا اذا
تألم رجع الى الله تعالى وتقدم بالتوبة وخرج الى الناس من حقوقهم
وبالجملة يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية او لغيره كما في حق الطفل
فانا اذا شاهدنا الطفل متألماً كان ذلك لطفاً لنا في اجتناب المعاصي
فبالاول اعني العوض يخرج عن كونه ظلماً وبالثاني اعني اللطف يخرج
عن كونه عبثاً فانه يجب ان يكون في الالم عوض زائد وغرض والا
لكان الله ظالماً او عابثاً تعالى الله عنه وهما قبيحان وبه قال ابو هاشم
وقال ابو علي ان وجود العوض كاف في حسن الالم سواء كان لطفاً
او لا وقال عباد بن سليمان الصيمري كونه لطفاً كاف في الحسن اذا كان
منها لم ونهم في تقرير هذه الاقوال تقريرات واستدلالات لا نطول
بذكرها لكن المتقن ما قال الحق قال البحث الرابع في الاعواض
اقول لما بحث عن الالم وقبحه شرع في العوض وعرفه بانه نفع

امالة عن تعظيم الاعتدال فانفع حيث يحصل به ولغيره وبقية المستحق
جرح المفصل وبقيته امالة عن التعظيم جرح الشراب ويرقشاني الاعدام
مستحق فينا لا عليه تعالى وذلك يجب ان يكون مساوياً للالم لا زائد
ولا انقص والا لزم الظلم للمولم لو كان زائداً او بقي لم لو كان ناقصاً
وانما يكون مستحقاً عليه تعالى باحد الاسباب المتقدمة وذلك يجب على الله
الى حد الرضا عند كل عاقل بحيث لو عرض عليه الالم والعوض لاختار
لاختار الالم رغبة في ذلك العوض اذ لولا الزيادة لزم منه الالم
اذ لا فائدة فيه قال واختلف العدلية في الالام الصادرة
عن الحيوانات العجم كالسبع وغيرها لا بد فيها من العوض فذهب
المعتزلة الى انه واجب على الله تعالى لانه تعالى خلقها وطبعها وجعل
فيها ميلاً الى الايلام مع امكان ان لا يخلقها ولم يجعل فيها ميلاً الى
الايلام ومع ذلك لم يجعل لها عقلاً مميزاً بين الحسن والقبيح ولا امراً
زاجراً مع امكان ان يجعل لها ذلك فكان على هذا كالمغري لها فلو
لم يكن عوض آلامها عليه لقبح منه ذلك وقال القاضي الامام الحيوان
يلجأ الى الايلام كما لو اجاعه اياماً متعددة فالعوض على الله تعالى وان
لم يكن ملجأً فالعوض على الحيوان المباشر ويجمع بين الملكين لا ينتفي انتقال
العوض المباشر الى الملك والا لوجب عوض القتل على القادر او السيف لانه ممكن

ممكن للقاتل من القتل والا لزم قبح مكذا الملزوم وبطلان اللازم
وبيان الملازمة ظاهر ان الاماتة في حقه الالم فانه يستحق بها للعقل
في الحقيقة الى الملجئ لا الى الحيوان وتبدون الملجأ وايضاً لو كان العوض عليه تعالى
يجب تزايده بحيث يختار معه الالم فكان هنا كذلك واذا كان الالم
مختاراً لم يحسن المدح واما بطلان اللازم فلانه يحسن منا قطعاً الاشاع
من ايلامها وزجرها عنا بانواع الزواجر والجواب عن الاول بان
الفرق حاصل بين القاتل وهذا الحيوان وذلك لان القاتل
ممنوع من القتل بالزواجر الشرعية وعنده اعتقاد قبح منعه عن الاقدام
ولهذا لم يكن العوض على مانع السيف بل عليه بخلاف ما نحن فيه وعن
الثاني بانه لا يحسن المنع من الحسن اذا كان لذلك وجه حسن كما يحسن منع
المعاقب من العقاب وايضاً لو صح دليلكم لزم ان لا يحسن منا التداوي
على الالام المبتدأة والالزم قبح بالاجماع فما ذهب هذا جوابنا وقال
ابو علي الجبائي ان العوض على الحيوان المباشر للالم يوم ينتصف للجماء
من القرناء والانصاف انما يكون باخذ العوض من الجاني ودفعه
الى المجني عليه وقال قوم انه لا عوض هنا الا على الله تعالى لا على الحيوان
لقوله جرح العجماء جبار والجواب عن هذين الخبرين بانهما من الاحاد
فلا يكون حجة في المسائل العلمية وعلى تقدير تسليم صحتهما فلا بد من تأويل

الرزق عشرة اجزاء تسعة منها في التجارة وغير ذلك من الاخبار الصحيحة
الوجه الاول ان الحلال مختلط بالحرام ولا يتميز فلا يجوز طلبه
الثاني ان في الطلب مساعدة الظلمة باعطاء المكوسات وغيرها و
مساعدة الظالم حرام وكذا ما يؤدي اليها الثالث قوله تعالى
مع انه حق ترغيب رزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح
بطانا والرابع ان التوكل مامور به والطلب ينافيه والجواب عن
الاول ان اردتم ان كل الحلال مختلط فممنوع وان اردتم بعضه
فمسلم لكن التكليف مشروط بالعلم فمع عدم العلم لا حرمة حرفا و
اليد ظاهرة في الملك واورد عليهم شيخنا سالم بن محفوظ انه يلزم من
هذا ان لا يجوز الاكل كما لا يجوز طلبه ويلزم ان يقتصروا على قدر
الضرورة لكن الواقع منهم بخلافه وعن الثاني ان المساعدة ليست مقصودة
ولا مرادة بل تؤخذ قهرا وعن الثالث ان التوكل لا ينافي الطلب
والكسب في حال طلبه يتوكل ايضا ولهذا اردفه بالعزم مع انه ليس
في الحديث نهي عن الطلب الذي هو مناط البحث بل نهي فيه لكم
لا تشتغلوا بالطاعة عن الطلب لرزقكم انه ما يقيم به ابدانكم كما رزق
الطير ما يقيم به ابدانها بتهيئة الاسباب ثم اردفه ثانيا بالعدو الذي
هو الطلب قال والاجل هو الوقت اه اقول اجل كل المتكونات

المتكلمون من الاجل ودونه قسم من الآجال فان برئت يحصل في
وقت تدبرون لعطفا يميزه من المتكلمين والاجل هو الوقت واجل الدين
هو وقت حلوله واجل الحيوان هو الوقت الذي يحصل فيه موته و
عرف المتكلمون الوقت بانه الحادث او ما يقدر تقدير الحادث يحصل
فيه حدوث غيره كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس عند مجيء زيد و
اما المقدر تقدير الحادث فكما في العدم المتجدد وكما يقال جاء زيد عند
انقطاع المطر فجعل انقطاع المطر وقتا وان كان عدما متجددا وقد عرفت
فان وقت كل شيء يجب وقوع الشيء فيه وليس تقدم شيء زيد دائما
في طلوع الشمس بل واقع في زمان يدل عليه لفظ عنده والاجود ان يقال
وقت كل شيء هو المقدار من الزمان الذي يقع فيه ذلك الشيء والزمان
مقدار حركة السماء قال واختلف في المقتول اه اقول لا خلاف
في ان الحيوان الذي يموت حتف انفه انه يموت باجله واما المختلف
فيمن يموت بسبب كالمقتول فقال البغداديون من المعتزلة انه لم يمت
باجله وان لم يقتل لعاش قطعا واحتجوا بانه لو لم يجب ان يعيش
لكان من ذبح غنم غيره محسنا الى صاحبها ولا ... فانه يستحق الذم
من العقلاء على ذلك قطعا وقال ابو الهذيل من المعتزلة والاشعرية
انه مات باجله وانه لو لم يقتل لوجب ان يموت واحتجوا بانه لو لم يجب الا

لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً وأيضاً يلزم أن يكون القاتل قد قطع أجله
وهو باطل لأن خلاف معلومه تعالى محال والله قدّره على الحال ولولاها
ضعيف أما الأول فلأنه إنما لم يكن جهلاً بأنه تقدير الله عوض أجره
فإنه لو لم يقتله لكان من قبل الله تعالى فتزايد أجره مع أجر
الذبح وفيه نظر فإن العقل إنما يدل على الذبح وتوزيع عوضه وأيضاً
ولم يسأل أحد منهم فقال ذلك والأقرب في الجواب أنا لا نسلم أن ذبح
الشاة بالظلم وندمه يجوز جعله وأيضاً بأنه بإقدامه ميلاً إلى الشر
ولهذا يلزم الضمان وأما الثاني فلأنه في العدم جاز أن يكون مزدوداً
وقع لا يلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً وأما قوله يلزم أن يكون قاطعاً لأجله
إن أراد بالأجل الوقت الذي علم الله تعالى أنه لو لم يقتل لعاش إليه
فلا نسلم أنه يكون قاطعاً لأجله وإن أراد به الوقت الذي بطلت
حياته فيه فلا نسلم ... وقالت البصريون من المعتزلة إن أجل الحيوان
مطلقاً سواء كان بسبب أو بغيره هو الوقت الذي يعلم الله أنه لو لم يقتل
لبطلت حياته فيه ومع يجوز أن يكون تبطل حياة المقتول أجلاً إن
كان ذلك الوقت هو الوقت الذي علم الله تعالى ويجوز أن يكون
إن كان غيره وهو حقيقة المتقين لعدم دليل قاطع بأحد الوجهين
وعند الله تعالى ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب أي بقاء من حياة

يريد القتل والمقتول لو لم يقتل والتكثير بحيرة نفي الوجوب لكل واحد
ثالثها والسعر هو تقدير البدل فيما يباع به
الأشياء وليس هو نفس البدل لأن البدل هو الثمن أو المثمن
والشيء بها سعر وهو قسمان رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط
عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وإنما اعتبرنا اتحاد
الوقت والمكان لأنه لا يقال أن الثلج قد رخص سعره في الشتاء
عند نزول الثلج لأنه ليس أوان بيعه ويجوز أن يقال رخص في
الصيف إذا رخص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت ولا يقال
رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله عليها لأنه ليس مكان بيعه و
يجوز أن يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها واعلم أن
كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من الله تعالى إذا كان
السبب منه كما إذا قل جنس المتاع المعين وأكثر رغبات الناس إليه
لمشقة المكلفين أجمع أو بأن ترسل الجراد وكيس الغيث لأنه سيلاد
الخلق فيقع الغلاء وإذا كثر المتاع المعين وقل الرغبات فيقع الرخص
تفضلاً منه وقد يكون من قبلنا كما إذا أجبر السلطان الناس على بيع
المتاع بسعر غال ظلماً منه أو لأنه احتكار ومنع البيع خوف الغلاء فيقع
الغلاء وقد يجبر السلطان الناس على البيع بسعر منحط فيحصل الرخص وبالجملة

... الرخص ... مع اتحاد الوقت والمكان ...

وبعثه الى المنازعة فيقع الهرج والمرج ويهلك النوع ويفسد، و
ذلك لكثرة من عنده هم من معاملة وعدل وامور يتفق عليها بينهم يجب ان يرجعون
اليها عند منازعتهم ومجاذبتهم فيجب وجود تلك المعاملة والعدل ثم ان
المعاملة والعدل لا يتيسر ولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا انت لها
قوانين كلية وهي الشرع فان لا بد من شريعة وهذا بيان شرطية
الثانية وهي كبرى هذا الدليل نقول ان تلك الشريعة لا يجوز ان يكون
تقريرها موكولا الى افراد النوع والا لحصل النزاع ايضا في كيفية تقرير
تلك القوانين وضبطها وايضا ليس بعض الافراد بها موكولة به اولى
من البعض فيجب ان يكون مستفادة من الغير الخبير ولما كان ذلك مبنيا
مشافهة ومن طلبه وجب وجود واسطة بينه وبين خلقه في تبليغ شريعته وهو
النبي فيجب بعثة النبي ص ويجب ان يكون ممتازا باستحقاق الطاعة من بين
افراد نوعه ليكون لهم طريق الى انقيادهم لاوامره ونواهيه وذلك يكون
بكمال اختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه وهي المعجزات وهي اما
قولية هي ما يكون اعجازه ... وهم لها صنع او فعلية هي ... النوع وهم
لها بالاحتياج النوع وان كان لكل واحد من الناس رحمة لكل فرد من
افراد المكلفين بعضهم وما ارسلناك الا رحمة للعالمين اما في طريقة المتكلمين
وهي من وجهين الاول ان وجبت التكاليف السمعية اوجبت البعثة لكن المقدم

المقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فلان التكاليف السمعية لطف
في التكاليف العقلية اي مقربة اليها فانا نعلم ضرورة ان الانسان اذا
واظب على فعل الصلاة والصوم وامثال ذلك بالعلم الى الله تعالى وصفاته
ويعلم ان العبادة هل هي لائقة بالله وكل لطف واجب كما تقدم
واما الملازمة اي اذا وجبت التكاليف السمعية وجبت البعثة فلانها
انما تعلم من جهة الرسول ليكون العلم بها متوقفا على البعثة وكل ما يتوقف
عليه الواجب فهو واجب فالبعثة واجبة ان قلت ان معرفة الله متقدمة
على معرفة الرسالة المتقدمة على التكليف السمعي فلا يكون التكليف
السمعي لطفا فيها والا لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب قلت المتقدم
فيما ذكرتم هو العلم بوجود المرسل والمطلوب فيه هو العلم بالصفات
الكمالية والجلالية واحدها غير الاخر فلا يلزم الدور سلمنا لكن الامر
متعلقة بها ولا يلزم منه وجوبها لجواز ان يكون معتقدا بالمعارف
العقلية مواظبا على التكاليف السمعية فتكون تلك المواظبة الى العلم با
بالمعارف العقلية سلمنا لكن نقول ان مرادنا بالتكليف السمعي هو
ما امر به النبي ص وبالتكليف العقلي هو ما امر به العقل فنقول التكليف
السمعي لطف معناه ان امر الرسول لطف في ايقاع ما امر به العقل
لان الرسول اذا امر بما امر به العقل كرر الوجوب وشكر المنعم يكون

ذلك مكلفاً به سمعاً وعقلاً وامر الرسول يكون مقرباً الى الطاعة ويكون
لطفاً فيه سلمنا لكن العلم بالواجبات العقلية وان كان متقدماً باللطف
على الواجبات السمعية لكن يمنع تقدمه عليها في الوجوب اذ هي لطف او نقول
لان العقل لا يستقل في المدارس المدنية والامور الطبيعية فلا بد
لتلك المعارف ولا يهتدي لوجوه الطاعة مع امر الرسول له وايجاده اياها
عليه تنبيه لها ويقرب من تحصيل طرقها فيكون امر النبي لطفاً مقرباً او
مكون مبعداً. وجه الثاني ان العلم بالثواب ودوامه والعلم بالعقاب
ودوامه لطفان في ايقاع الطاعة وارتفاع المعصية وكل لطف واجب
اما الصغرى فلما سمي واما الكبرى فقد تقدمت فيكون العلم بالثواب
والعقاب ودوامهما واجباً وانما يحصل ذلك من جهة البعثة فتكون
البعثة واجبة لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفي هذا الوجه
نظر فقد حكم في باب الوعيد بان العلم بدوام الثواب والعقاب سمعي
فلا يتم الاستدلال بهذا الوجه واما المطلب الثاني فقد ظهر بيانه في
ضمن هذه الادلة من كونه يتم به نظام النوع المذكور وكونه لطفاً في
السمعيات قال البحث الثاني في [illegible] اقول لما فرغ من الاستدلال
على وجوب البعثة شرع في بيان اثبات صفات النبي وهو يسمى بمطلب كيف
اي كيف النبي وهو البحث عن الصفات التي تتم بها النبوة فقال البحث

الثاني في وجوب العصمة وتحقيق الكلام فيه انه لا بد اولاً من تصور معنى
العصمة فنقول ذهب بعضهم الى ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي
وقيل سببه اختصاص بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع المعاصي منه وقال
ابو الحسين البصري هو مستو بغيره لكن ليس له قدرة على المعاصي وقال
اكثر الناس بامكانها ثم قال بعضهم ان سبب العصمة امور اربعة الاول
الاول اختصاص بدنه ونفسه بملكة تمنعه من الاقدام على المعاصي الثاني
ان يحصل له علم بالمدح على الطاعة والذم على المعصية الثالث تأكيد تلك
العلوم بتواتر الوحي الرابع ان يكون بحيث اذا ترك ما هو اولى عوتب
عليه وكلا القولين باطل اما الاول فلانه لو كانت المعاصي ممتنعة منه
لما استحق ثواباً ولا مدحاً ولا امتنع تكليفه بتركها اذ لا قدرة له عليها
واللوازم باجمعها باطلة فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة واما الثاني
فمن وجوه الاول ان الاول هو نفس العصمة لا سببها الثاني ان الثالث
مختص بالانبياء لا بكل معصوم والمعصوم اعم من ذلك فان الائمة الاثني
عشر والملائكة وفاطمة ومريم معصومون من غير وحي الثالث ان الرابع
لازم للعصمة لا سببها والحق ان العصمة عبارة عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلف
بحيث لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة ولا الى فعل
المعصية مع قدرته عليهما ويحصل انتظام ذلك اللطف بان يحصل له ملكة مانعة من

المجوز والاقدام على المعاصي مطلقا الى الامر باطاعته من اسباب
والمعصية من العقاب مع خوف الاقدام على ترك الاولى والفعل المنهي
اذا عرفت هذا فاعلم ان الامة استدل على وجوب عصمة النبي صلى الله عليه وسلم بوجوه الاول
لو لم يكن معصوما لزم انتفاء فائدة البعثة فانه لو لم يجب فالملزوم مثله اي
الملازمة انه اذا لم يكن معصوما كان فعل المعصية منه جائزا ولنفرضه واقعا
اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما اذا وقعت المعصية فاما ان
يجب اتباعه اولا والاول باطل لاستلزامه التكليف بالقبيح منه تعالى والثاني
موجب لانتفاء فائدة البعثة اذ الغرض من بعثته اتباعه واما بطلان
اللازم فظاهر لاستلزامه الحرص على تحصيل امر والسعي في ابطاله وذلك
سفه قبيح يستحيل صدوره منه تعالى الثاني ان مع وقوع المعصية منه اما ان يجب
الانكار عليه اولا والثاني باطل لعموم وجوب النهي عن المنكر والاول يلزم منه
لزم ابطال هذه الوظيفة وهو باطل اجماعا فتعين الاول لكن ذلك يوجب
سقوط محله عن القلوب فلا ينقاد الى ما يامر به وينهى عنه فتنتفي فائدة
البعثة الثالث انه لو جاز عليه فعل المعصية لجاز ان لا يؤدي بعض ما امر
باداءه فيجوز ان يكون قد امر بصلوة سادسة او بصوم شهر آخر والامر
سينسخ ولم يرد ذلك الى امته لكن ذلك يرفع الوثوق باخباراته وذلك
عدم استمرار حكم الشرع وفي الاوجه الثلاثة نظر اذ اللازم فيها انتفاء من زمن

زمن وقوع المعصية عنه بحيث لهم الفوائد المذكورة بحصول اكثر من منابه
والانقياد التام لامتثال اوامره ونواهيه قال ومن هنا اعلم ان
اقول اعلم انه لما استدل على مطلبه اشار الى خلاف الناس فيها
ومحصل الاقوال هنا ان نقول افعال الانبياء لا يخلو من اقسام
اربعة الاول ما يتعلق بالعقد والدين الثاني الفعل الصادر عنهم من الافعال
الدنيوية الثالث تبليغ الاحكام ونقل الشريعة الرابع الافعال المتعلقة
باحوال معاشهم في الدنيا قال ليس به فالقسم الاول اتفق اكثر الناس
على عصمتهم فيه خلافا للخوارج فانهم جوزوا عليهم الكفر لاعتقادهم ان كل ذنب
صدر عنهم فهو كفر وجوزوا صدور الذنب عنهم فقد جوزوا عليهم الكفر وخلافا
لابن فورك حيث جوز بعثة من كان كافرا لكن قال هذا الجائز لم يقع
وبعض الحشوية قال بوقوعه وبعضهم جوز عليهم كلمة الكفر تقية وهذا باطل
لانه يفضي الى اخفاء الدين بالكلية ولان اولى الازمان بالتقية حين اظهار
الدعوة لان اكثر الناس يكون منكرا واما القسم الثاني فقال ما عدا
الامامية انه يجوز عليهم قبل البعثة فعل جميع المعاصي كبائر كانت او صغائر
واختلفوا في زمان البعثة فقالت الاشاعرة لا يجوز عليهم الكبائر مطلقا
اما الصغائر فيجوز سهوا وقالت المعتزلة لا تمتنع الكبائر مطلقا واما الصغائر
فاختلفوا فيها فقال بعضهم انه يجوز على سبيل السهو لا العمد ولعلو درجتهم لا

[illegible] ويجب ان لا يكون من اراذل [illegible] اخره

ومنازعة في الغلبة والمراد به هنا ان يقول لامته ان لم تصدقوني فأتوا
بمثل ما اتيت به وذلك يخرج به الارهاص وهو ما يتقدم البعثة من الخوارق
ايذانا بقرب بعثة نبي تمهيدا لقاعدته فانه غير مقرون بالتحدي وكذلك
الكرامات فانها غير مقرونة بالتحدي وكذا من يدعي معجزة غيره دليلا
الخامس كونه متعذرا على الخلق الاتيان بمثله وذلك لانه لو لم يتعذر لهم
لم نعلم انه فعل الله منزلا منزلة التصديق وذلك كالشعوذة و
السحر ثم التعذر تارة يكون في جنسه اي في كل جزء من جزئياته اذا
لا يكون مقدورا للبشر كخلق الحيات فان جنسها لا يمكن الا لله سبحانه وتارة
يكون في صفته كقلع مدينة فان القلع ممكن بحسب جنسه او من جزئياته اذ هو
مقدور للبشر كقلع شجرة وخشب واما القلع بهذه الصفة وهو كونه قلع
مدينة لا يمكن الا لله تعالى وكذلك الحركة الى السماء فان جنس الحركة مقدور
واما كونها الى السماء فغير مقدور ثم ان المعجز له شروط الاول ان يعجز
عنه او عما يقاربه الامة المبعوث اليها الثاني ان يكون من قبل الله
او بامره الثالث ان يكون في زمان التكليف لا ما في اخر الزمان عند
اشراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب دعوى النبوة او جاريا مجرى
ذلك ونعني بالجاري مجراه ان يظهر دعوى النبوة ثم يظهر المعجز بعد ان
يظهر معجز اخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لانه يسم

فيسلم سلفه بدعواه وانه لا حجة تظهر خالف واختلف في جهة اعجاز القرآن
في الاول لما اتفق المسلمون على القرآن من بين سائر المعجزات
المحدية مجزا من كيفية الاعجاز وقد اختلفوا في ذلك فقال قوم جهة
الاعجاز اشتماله على الاخبار بالغيب وقال قوم هو خلوه عن التناقض
وقال ابو القاسم البلخي ان جنس القرآن غير مقدور وقال بعضهم ان
جهة الاعجاز من حيث الاسلوب وهو الاسلوب البديع والغريب تالي
الخالي من الاحاديث عرفه انه تنحر فصاحته والجمع بينهما لان كل واحد منهما
معا غير متعذر على العرب لانه وجد في كلامهم ما هو كفصاحته وليس كمثل
اسلوبه وكلام مسجع كاسلوبه وليس كفصاحته واما مجموعهما فغير مقدور
شيخنا في جهة اعجازه وبه قال كمال الدين بن ميثم الله انه خاف
اشتماله على العلوم الشرعية فجهة الاعجاز عنده ثلثة الاسلوب والفصاحة
والاشتمال على العلوم الشرعية من علم التوحيد والسلوك الى الله تعالى و
تهذيب الاخلاق فان الفصاحة فاقعة في كلام العرب وقد وجدت
والاسلوب وان امكن عند التكلف لكن احتماله مع الفصاحة نادر
لان التكلف للاسلوب مذهب الفصاحة واما العلوم الشرعية فلم توجد في
كلامهم لما بين ولانه لو وجد في كلام قيس ... لم من وقف
على الكتب الالهية نقلا من غيره والاصل ان كلامهم لا يوجد فيه ما يناسب

بمثل القرآن في الفصاحة وهو في مناسبة في الاسلوب البديع واما في الصرفة
المذكورة فاسد أيضاً وقال الجبائيان وفخر الدين الرازي وحيث بالجملة
في المنهاج ان وجه الاعجاز وهو فصاحته البالغة ولهذا كانت العرب تستعظم
فصاحته ولما ارادوا بيّنه انه عدم ما جاء القرآن وعرف فصاحته قال له
ابو جهل انه يحرم بيتك الاحسنين وانه اخبر الله تعالى بذلك عن الوليد
ابن المغيرة في قوله تعالى انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس وبسر الى قوله وقال
النظام والسيد المرتضى انه بالصرفة بمعنى انه تعالى صرف العرب عن معارضته وما
يمثل مثله امر الله وقال انه سلبهم القدرة او اثنى انه سلبهم الداعية عليها
انه سلبهم العلوم التي كانوا يتمكنون بها عن المعارضة وهذا الاخير مختار المرتضى
كما نقل عنه وتوقف سعيد الدين سالم بن عزيزة في هذا المقام وقال المحقق
الطوسي في تجريده والكل محتمل واعلم ان المعتمد ذكره هنا ليس من قال بالاعجاز
ومن قال بالصرفة فنقررها فنقول اختار السيد ومن قال بقوله بانه
لو لم يكن الاعجاز بالصرفة بل بالفصاحة لكان الاعجاز اما من حيث الفاظه
المفردة او من الهيئة التركيبية او من حيث الفاظه المفردة والهيئة
التركيبية معاً والاقسام الثلاثة باسرها باطلة فالاعجاز بسبب الفصاحة باطل
فيكون بالصرفة اما بطلان الاول فلانه ضعيف جداً وانما قلنا ذلك
لان العرب كانوا قادرين على المفردات وعلى التركيب على من قال

كان قادراً على المفردات وعلى التركيب كان قادراً عليهما معاً ومن كان
قادراً على الجمع بينها معاً مفروزة فثبت ان العرب كانوا على المعارضة
وانما منعوا منها بالصرف الذي هو المعجز وفي هذا النظر فانه ان من
قدر على المفردات على حدة او التركيب على حدة يكون قادراً على الجمع
بينها مستعداً على انه ليس كذلك وذلك هو محل النزاع ووقع التعارض
بالفصاحة على ان القول بالصرفة يبطل من وجوه الاول ان الاعجاز لو
كان بالصرفة لكانوا قادرين على الاتيان بمثله قبل الصرفة فاذا وقعت
الصرفة وحصل المنع وجب ان يجدوا ذلك من انفسهم ضرورة وان
يحصل لهم فرق بين حالتي القدرة والمنع لانا نعلم ضرورة بان كل
من كان له علم او قدرة حاصلان فانه يكون عالماً بحصولها فاذا سلبا
عنه وجد ذلك في نفسه ولو وجدوا ذلك من انفسهم لوجب ان يتذاكروا
بذلك فيما بينهم ويشيع اصحابهم ولو تذاكروا به لاشتهر ذلك وذاع و
تواترت به من الدهور البعيدة التي تتوفر الدواعي على نقلها وكل واحد
من هذه المقدمات ضرورية لمن عرف العادة وجربها ولما لم يقع
شيء من ذلك كان القول بالصرفة باطلاً الثاني لو كان الاعجاز
بسبب الصرفة لوجب ان يكون القرآن في غاية الركاكة والنازل في
ما لو نزل مثله ما من المعارضة ان يمنعهم عن معارضته على تقدير ركاكته ابلغ

في الاعجاز مما لو كان بالغا في الفصاحة فهو ضروري واما بطلان اللازم
فظاهر فبطل الملزوم وهو المطلوب قال البحث الرابع في اثبات نبوة نبينا
اقول لما فرغ من تعريف النبوة وجهاتها شرع في تعيين النبي
وهو المسمى بمطلب بمعنى اي من النبي فقال نبينا محمد بن عبد الله بن عبد
المطلب بن هاشم لانه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده وكل من
كان كذلك فهو نبي حقا المذكور اما الصغرى فقد ثبت
على وجهين الاول انه ادعى النبوة وذلك امر ضروري لا يدفع
ما نقله المتواتر الثانية انه ظهر على يده المعجز وذلك ايضا بين من
وجهين الاول انه ظهر على يده القرآن والقرآن معجز اما انه ظهر
على يده القرآن فظاهر ضرورة مع اشتمال القرآن على ذكر اسمه وبيانه
واحواله وغزواته وغير ذلك مما لا يرتاب في كونه معجزة واما ان
القرآن معجز فلانه تحدى به العرب العرباء ومصاقع الخطباء وذوي
الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن معارضته فيكون معجزا اما انه تحداهم به
فللآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى فأتوا بعشر سور مثله مفتريات
وادعوا من استطعتم من دون الله وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما
نزلنا على عبده فأتوا بسورة من مثله فلما لم يأتوا بشيء قال قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله

ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا واما انهم عجزوا عن معارضته فلانهم
اما الاسلام او يأتوا بمثله ثم لم يفعلوا الاسلام فلانهم الاتيان بمثله
لما عجزوا عدلوا عن ذلك الى الحرب ومقاتلة الذين فيها ذهاب
الانفس وسبي النساء والذراري ونهب الاموال وذلك امر صعب
خطير جدا لا يرتكبه عاقل وكان الاتيان بمثله كان اسهل الاشياء عليهم
فعدولهم عن ذلك الامر الاسهل الى هذا الامر الاصعب مع علمهم بان
الاصعب من الاسلام والمحاربة دليل على عجزهم عن المعارضة اذ العاقل
لا يختار الاصعب مع امكان الاسهل فان غرضهم كان ابطال مقالته وكان
ذلك يتم بالمعارضة من غير افتقار الى المحاربة التي لا يفيد في ابطال
مقالته شيئا بل اتعب عليهم ما اتعب واما انه على ذلك التقدير يكون معجزا
فلانطباق تعريف المعجز عليه فانه خارق للعادة في الكلام لمغايرته اسلوب
اسلوب كلامهم وقد بينا عجزهم عن معارضته فيكون معجزا الثاني انه ظهر منه
امور خارقة للعادة منها نبوع الماء من بين اصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير
من الماء القليل وذلك بعد رجوعه من غزاة تبوك ومنها عود ماء بئر الحديبية
لما استقاه اصحابه بالكلية فيبست فدفع سهمه الى البراء بن عازب وامره
بالنزول في البئر وغرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف من
البراء الغرق ومنها انه تفل في بئر قوم شكوا اليه ذهاب مائها في الصيف

حتى انفجر الماء زلالاً منها فشبع اهل الجماعة ذلك العسكر جميعه لما قلّ ا
برهم ذلك فتفل فذهب الماء اجمع ومنها انه لما نزل وانذر عشيرتك
الاقربين قال لعلي ع شرّف فخذ شاة وجئني بصاع من لبن وادع الي
ابناء بني هاشم ففعل علي ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلاً فاكلوا
حتى شبعوا ما يرى فيها الا اثر اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا
واللبن بحاله فلما اراد ان يدعوهم الى الله تعالى فقال لعلي اصنع
مثل ما صنعت ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني فلما اراد ان يدعوهم بادر
ابو لهب الى كلامه فقال لعلي ع اصنع مثله ففعل في الثالث فبايع علي
على الخلافة بعده وتابعه ومنها كلام الذئب وشهادته له بالرسالة وذلك
ان اهبان بن اوس كان يرعى غنماً فجاء ذئب فاخذ منه شاة فسعى نحوه
فقال له الذئب اتعجب من اخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا
تجيبونه فجاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم على يده وكان يدعى مكلم الذئب
ومنها تسبيح الحصى في يده ومنها انه تفل في عين علي ع لما رمدت عينه ثم لم ترمد
بعد ذلك ودعا له بان يصرف الله سبحانه عنه الحر والبرد وكان يلبس
في الصيف والشتاء واحداً ومنها انشقاق القمر ومنها مجيء الشجرة اذ دعاها
فاجابته بجذع الارض من غير جاذب لها ولا دافع ثم رجعت الى مكانها
ومنها انه ع كان يخطب مسنداً على جذع فاتخذ له منبراً فانتقل اليه فحنّ

من الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن ومنها اخباره
بالغيب في مواطن كثيرة كاخباره بقتل الحسين ع وموضع قتله واخباره
عليّا ع بقتله وانه يضرب على رأسه فتخضب لحيته من دمه وقوله ع لعلي ع
ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله ع لعمار تقتلك
الفئة الباغية فقتله اصحاب معاوية واخباره ع بان اصحابه يفتحون مصراً
واوصاهم بالقبط خيراً فان لهم ذمة ورحماً واخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة
باليمامة وادعاء عيسى النبوة بصنعاء وانهما سيقتلان فقتل فيروز الديلمي
عيسى قرب وفاة النبي ع وقتل خالد بن الوليد مسيلمة ومنها استجابة دعائه
في مواطن كثيرة ومنها لما دعى على عتبة بن ابي لهب لما تلى عليه والنجم
اذا هوى فقال عتبة كفرت برب النجم فقال اللهم سلط عليه كلباً من
كلابك فخرج عتبة الى الشام فخرج اليه الاسد فارتعدت فرائصه فقال
له اصحابه من اي شيء ترتعد فقال ان محمداً دعا علي والله ما اظلت السماء
من ذي لهجة اصدق من محمد ثم احاط القوم بانفسهم ومتاعهم عليه فجاء
الاسد يهمش رؤوسهم واحداً واحداً حتى انتهى اليه فافترسه الى غير ذلك من
معجزاته على كثرتها والمشهور منها الذي ضبطه المورخون الف معجزة ونيّفا
فلنذكر منها تبركاً بها وهذه كلها وان نقلت احاداً لكنها تشترك في معنى
الواحد المنقول تواتراً وهو ظهور المعجزة على يده فاذن مجموعها تشترك في

كونها امورًا خارقة للعادة متعذرة على الخلق الذين يأتون بمثلها واما
الكبرى منه فهي انه دلّ على ان كل من كان كذلك لم يكن صادقًا في دعواه
لكان كاذبًا فيكون الله تعالى مصدقًا للكذاب لان المعجزة منه يكون تصديقًا
للكاذب قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح فلا يكون مصدقًا للكذب
فيكون من ظهرت عليه صادقًا وهو المطلوب الثاني انا نعلم ضرورة بانه
لو ادعى شخص في حضرة بعض الملوك انه وكيله او رسوله ثم قال ايها الملك
ان الدليل على صدقي ان تفعل فعلًا معينًا في هذا الوقت او في غيره مما
الذي وعادت المعيشة ما لم تجر عادتك به بان تضع عمامتك من راسك الى
على فرسك ثم ان الملك فعل الذي طلبه رسوله او وكيله فان الحاضرين
يضطرون الى التصديق في الذي قال كذلك المخبر عن الله في ادعائه
عن الله تعالى وفعل الله تعالى له ما فعل من المعجزات فيكون صادقًا في دعواه
فيكون نبيًا حقًا وهو المطلوب — واحتج اليهود او اكثر اليهود
لما قالوا باستحالة النسخ شريعة موسى لم يكونوا انكروا نبوة عيسى ونبوة محمد
فلذلك ذكر المصنف مذهبهم والجواب عنه ولا بد من بيان جوازه عقلًا
ونقلًا ثانيًا احتجاجهم على الابطال والجواب عنه فنقول النسخ الذي هو
وحقيقة هو رفع حكم شرعي بحكم آخر شرعي متراخي عنه على وجه لولاه لثبت
لبقي الاول ومنع اكثر اليهود من جوازه فبعضهم منع نسخه عقلًا وسمعًا ومنهم

ومنهم اجازه عقلًا ومنعه سمعًا والحق جوازه خلافًا لهم ويدل عليه عقلًا
هو ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمصالح تختلف بحسب اختلاف الازمان
والاشخاص بحيث يصير ما كان مصلحة في وقت مفسدة في آخر في وقت
صيرورته مفسدة وجب تغيير الحكم المتعلق به لما كان مصلحة والا لزم من
التكليف به على تقدير صيرورته مفسدة فعل القبيح وهو محال عليه تعالى
واما نقلًا فمن وجوه الاول حيث ثبت نبوة محمد صلعم بالدليل السابق لزم
القول بجواز النسخ والا لزم بطلان نبوته هف الثاني انه ورد في التورية
ان الله تعالى قال لآدم وحوا احللت لكما كل دابة على وجه الارض
وكانت له مثل حية ودابة وجاء فيها ايضًا انه قال لنوح خذ معك الحيوان الحلال
كذا ومن الحرام كذا فقد حرم الله تعالى على نوح بعد ما كان حلالًا لآدم
وحوا وهو نسخ صريح فان كانت التورية غير محرفة فهذا ظاهر والا فهو
الزامي الثالث ان الله تعالى اباح لنوح تأخير الختان الى وقت كبره
وحرمه على غيره من الانبياء واباح لابراهيم تأخير ختان ولده اسمعيل
وحرم على موسى تأخير ختان الاطفال عن سبعة ايام واباح لآدم الجمع
بين الاختين وحرمه على موسى وهو نسخ صريح احتجت اليهود افحامهم انه
من وجوه الاول ان المأمور به اما ان يكون مصلحة او مفسدة ان كان
مصلحة استحال نسخه والا لكان نسخه مفسدة وهو قبيح وان كان مفسدة استحال

الامر به باقيا فتم لكن امر به فيكون نسخه ممتنعا الثاني ان موسى ع
قال تمسكوا بالسبت ابدا وذلك دليل على دوام شرعه وامانتهم انه
والا لزم كذبه وهو محال الثالث ان موسى اما ان يكون قد بين دوام
شرعه او بين انقطاعه او لم يبين شيئا من الامرين والقسمان الاخيران
باطلان فتعين الاول وهو انه بين دوام شرعه فيستحيل نسخه اما بطلان
القسم الثاني فلانه لو بين انقطاع شرعه لوجب نقله كما نقل باقي جزئيات
شرعه خصوصا وهذا مما تتوفر الدواعي على نقله لكنه لم ينقل ولم يبلغ الينا
وهو الطعن واما القسم الثالث فلانه يكون امره بالتمسك بشرعه امرا مطلقا
وقد تقرر في الاصول ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار بل يدل على
ماهية الفعل فاذا وقع على جزء من جزئياته حصل المطلوب وكان
ذلك الجزء يكفي في شرعه المرة الواحدة وهو باطل فبطل القسم الاخير
الامر بطل والجواب عن الاول بمنع الحصر فانه جاز ان يكون مصلحة
في وقت ومفسدة في آخر ومصلحة بالنسبة الى شخص ومفسدة بالنسبة الى آخر
فامر به في وقت ونهى عنه في وقت كونه مفسدة وذلك فانه قد يتعين
في وقت ما استعمال معالجة بشيء ومع كون المنع ما ذكر وعن الثاني
من جهة الخبر فانه مختلق اختلقه لهم ابن الراوندي سلمنا لكن نسخ من تواتر
بل هو من الاحاد المفيدة للظن فالمسئلة ظنية وذلك لانهم كانوا

مجتمعين في الشام الى ان قتل بخت نصر اباهم اكثرهم الا اناسا
قليلين لا يفيد قولهم التواتر وبعث بهم بخت نصر الى اصفهان ولم
يكن وصل منهم احد الى الحجاز قبل ذلك فنزلوا بها المدينة المعروفة
باليهودية والذي يشهد لنا بعدم تواترهم ان التوراة بعد واقعة
بخت نصر صارت ثلث نسخ مختلفة احديها في يد القرائين والربانيين
وثانيها في ايدي السامرة وثالثها النسخة المعروفة بتوراة السبعين التي
اتفق عليها سبعين حبرا من احبارهم وهي التي في ايدي النصارى وهذه
النسخ مختلفة في التواريخ والاحكام الشرعية ولو كان لهم تواتر لما حصل
هذا الاختلاف سلمنا انا لا نجد نصا على الدوام بل هو محتمل له ولطول
الطويل ويدل عليه ما ورد في التوراة من قصة الفصح فانه جاء في السفر
الثاني من التوراة قربوا الى كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا
عشية بين المغارب قربانا دائما لكم لا حق لكم ابدا ثم ان عني به حكما
بان هذا الحكم منقطع وجاء ايضا يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان
ابى تثقب اذنه ويستخدم ابدا ثم نسخ ذلك لانه جاء في موضع بعد ذلك
يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في ذلك الخمسين وعن الثالث انا نختار انه
بين انقطاع شرعه لكنه لم ينقل لانقطاع تواترهم بالواقعة المذكورة
سلمنا لكن نختار ان موسى ع لم يبين دوام شرعه ولا استمراره الى الابد

ست م

ولا اطلقه اطلاقا بل قرنه بقرائن محتملة للدوام والانقطاع الى اجل
غير معين ولم يحتج الى التصريح بتعيين ذلك الاجل لاستغنائه عنها بان
شرع عيسى لان ثبوت شرعه يستلزم انقطاع شرع موسى ثم على ان
في التورية ما فيه تنبيه على شرع عيسى ومحمد ص فانه جاء فيها ان قدرة
الله تعالى اقبلت من طور سيناء واشرقت من طور ساعير واطلعت
من جبل فاران وطور سيناء هو جبل موسى وجبل ساعير هو الجبل الذي
كان فيه مقام عيسى وجبل فاران هو جبل مكة لان فاران هو مكة
بدليل ما جاء في التورية ان ابراهيم اسكن ولده اسمعيل برية فاران
قال البحث الخامس في انه اقول اختلف الناس في هذا المقام فقال
اصحابنا الامامية والاشاعرة ان الانبياء اشرف من الملائكة الا ان
المعتزلة والقاضي ابو بكر والاوائل ان نوع الملائكة افضل من نوع البشر
والملائكة المقربون افضل من الانبياء وليس كل ملك افضل
من محمد بل بعض المقربين احتج القائلون بالمذهب الاول بوجهين الاول
قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين وهذا عام في كل ما يطلق عليه اسم العالم اذ اللام فيه للاستغراق
فيشمل عالم الجن والانس والملائكة وغيرهم والاصطفاء المراد به هنا
الفضيلة وكل من قال بافضلية المذكورين في الاية قال بافضلية الكل

الكل والقول بافضلية المذكورين فاضلة فارق للاجماع الثاني
ان تكليف الانبياء اشق من تكليف الملائكة وكل ما كان كذلك كان
افضل من الملائكة اما الاول فلانهم يعبدون الله تعالى مع كثرة
الصوارف والموانع الداخلة والخارجة كالشهوة والغضب و
الاشتغال بالاهل والاولاد واما الملائكة فلانهم مبرؤن عن الشهوات
والغضب وغير ذلك من الموانع عما هم بصدده ولا شك ان العبادة
مع العائق اشق منها مع عدم العائق واما الثاني فلقوله تعالى
افضل العبادات احمزها اي اشقها فيكون القيام بها افضل وهو المطلوب
احتجت المعتزلة بوجهين الاول قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة
الا ان تكونا ملكين وجه الاستدلال ان ابليس رغب آدم في
الاكل من الشجرة رجاء حصول درجة الملائكة لقوله الا ان تكونا
من الخالدين اي لو اكلتما لحصل لكما احدى هاتين الرتبتين فيهما
كما كراهية حصولهما لكما وهذا يدل على ان الملائكة اعلى رتبة من
الانبياء الثاني قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون ووجه الاستدلال ان العرب قد جرت عادتهم انهم
اذا ارادوا تعظيم شخص نفي فعل من الغير ان يقدموا الادنى ويعقبونه
بالاعظم كما يقال لا يرد الوزير قوله بل ولا السلطان وتاخير

النص في الآية يدل على ما قلناه والجواب عن الاول ان المراد ما
نهاكما الا اراده ان تشبها بالملك في عدم الغذاء او تكونا مجردين
متصفين بكمالات الملك الذاتية او تكونا من الخالدين ويحصل لكما الكمالات
البدنية وهو ليس بنافع فيما اراد حصوله لكما وانما اريكما على ما يحصل
لكما من الكمالات الذاتية والبدنية فيبقى بدنكما فيحصل لكما الكمالات
البدنية والنفس متعلقة ببدنكما وبه يحصل لكما الكمالات النفسانية
وهذا لا يدل على افضلية الملائكة هذا ان جعلنا او فاصلة للترديد مع انه
يحتمل ان تكون واصلة بمعنى الواو فلا تكون فيها حجة على مطلوبكم لانه لا دلالة لها
على ان الجامع بين المرتبتين معا اشرف دائما على اشرفية كل واحد
على الانفراد مثل سلمنا لكن الآية تدل على افضلية الملائكة في وقت من
الاوقات لا دائما وانا وقت الاجتباء فلم لا يجوز ان يكون الانبياء بعد
صاروا اشرف بعد الاجتباء وعن الثاني انه ليس كلاما واحدا ليقع
فيه تقديم وتأخير ليدل على اشرفية احدهما بل كلامين مستقلين خاطب
بالاول طائفة من النصارى ردا عليهم في قولهم المسيح ابن الله وبالآخر
طائفة من مشركي العرب ردا عليهم في قولهم الملائكة بنات الله بمعنى
ان المسيح والملائكة عباد مربوبون قال الفصل الحادي عشر في الامامة
لما فرغ من النبوة شرع في الخلافة المعبر عنها بالامامة ولما كان البحث

البحث عن الشيء مسبوقا بتصوره اولا شرع الى تعريف الامامة فعرفها
بقوله رياسة الخ فالرياسة جنس قريب لها والجنس البعيد هو النسبة والرياسة
تدل عليه بالتضمن وقوله عامة تخرج الرياسة الخاصة كالولاية قرية و
قضاء بلد وقوله لشخص من الاشخاص احترز فيه عن تعدده وتكثره
من وجود امامين فصاعدا اذ لا يجوز ان يكون في زمان واحد اكثر
من امام واحد وقوله في امور الدين والدنيا يخرج به الرياسة في
امور الدنيا وقوله في امور الدنيا يخرج به الرياسة في الدين لا غير كرياسة
القاضي اذا كانت عامة ويرد هنا ايرادات يجاب عنها الاول ان الشخص
المذكور في التعريف اعم من ان يكون ملكا او جنا او انسانا والمراد
هو الثالث وهو غير مشعر به الثاني انه يصدق برياسة نائب الامام كما
فوض الى نائب عموم الرياسة فكان ينبغي ان يزاد في التعريف كونها
بالاصالة الثالث ان التعريف يصدق على النبوة فلا يكون مانعا لدخول
ما ليس منه فيه والجواب عن الاول ان العرف خص استعمال الشخص في
الانسان في الاولى عرفا انا نا بغير الانسان وعن الثاني ان رياسة
النائب المذكور خرجت بقيد عامة اذ النائب لا رياسة له عامة لانه فقد
حاجة الى الزيادة كما زاد بعض الفضلاء وعن الثالث بان النبوة انما هي
اليك لقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما فكن داخلة في التعريف

فيكون جامعاً للامامة لطفاً وهنا نظر فان موضع البحث هنا ليس هو الرياسة
المشتملة للنبوة بل الرياسة التي هي نيابة عنها والتعريف غير مشعر به فالاولى
ان يزاد في التعريف نيابة عن النبي قال وهي واجبة على الله تعالى
اقول لما فرغ من بيان مفهوم الامامة التي هي مطلب ما شرع في مطلب
هل اي هل الامامة واجبة ام لا اختلف الناس في مقامات ثم الاول
هل هي واجبة ام لا فذهب الجمهور من الناس الى وجوبها وعند فاسمة
من الخوارج والاصم وهشام والفوطي من المعتزلة الى انه لا تجب
والاصم قال لا يجوز نصب الامام حال الاضطراب وعدم تناصف
عن مفاسدهم وهنا بالعكس وقال لا يجوز نصبه حال الاضطراب لانه ربما
قد يؤدي الى زيادة الشر وقيام الفتنة الثاني هل هي واجبة عقلاً او سمعاً
فذهب اصحابنا الامامية وابو الحسين البصري والجاحظ ومتابعوا بغداد الى
الاول وذهب الجبائيان والاشاعرة واصحاب الحديث والحشوية الى الثاني
الثالث هل هي واجبة على الله تعالى ام على الخلق اي يجب عليهم ان
ينصبوا لهم رئيساً دفعاً للضرر عن انفسهم فذهب ابو الحسين البصري والجاحظ
والكعبي الى الثاني وذهب اصحابنا والاسماعيلية الى الاول فقالت
الاسماعيلية يجب نصبه على الله تعالى ليعلمنا معرفته ويرشدنا الى وجوه الادلة
والمطالب واصحابنا يجب نصبه ليكون لطفاً لنا في اداء الواجبات العقلية

العقلية والشرعية واجتناب المقبحات ويكون حافظاً للشريعة حافظاً لها او
هو الحق وقد استدل المصنف على ذلك بانها لطف واللطف واجب على الله
تعالى اما الصغرى فلان العلم الضروري التجربي حاصل بان الناس اذا
كان لهم رئيس مطاع يخافون سطوته ويمنعهم من المعاصي ويزجرهم
عنها ويحملهم على الطاعات ويعدهم عليها كانوا الى الطاعات اقرب
ومن المعاصي ابعد وذلك معنى اللطف فتكون الامامة لطفاً واما الكبرى
فقد تقدم بيانها ان قلت ان الكبرى ممنوعة وذلك ان اللطف قد يكون
من فعل الله تعالى ومن فعل المكلف فالذي يجب فعله على الله تعالى هو
الاول لا الثاني فلم قلت ان الامامة من القسم الاول ولم لا يكون
من القسم الثاني بمعنى ان المكلفين يختارون لهم اماماً بالمعنى المذكور
فيكون نصبه واجباً عليهم لا عليه تعالى قلت الجواب من وجهين الاول
انا سنبين ان العصمة شرط في الامام وهي امر خفي لا يطلع عليه غير علام
الغيوب فلا يكون نصب الامام الا منه تعالى الثاني ان الامامة لو كانت
بالاختيار لادى التشويش الى الامامة ولزم وقوع الفتن والهرج والمرج قال
ولا يتم اللطف به الا اقول لما قرر الدليل على مطلبه شرع في الاعتراض
عليه والجواب عنه وارد على الكبرى او الصغرى فمنع الصغرى والجواب
المنفي هو العكس وتوجيه الاعتراض ان يقال ممنوع لكنا نقد عليه

الستة التي هي عين مطلوبكم اما منع كبراه فلوجهين الاول ان لطفية
الامامة انما يتعين للوجوب اذا لم يقم غيرها مقامها وهو ممنوع لجواز
ان يقوم غيرها مقامها كعلم او عصمة اذ يكون غيره مقامه مع كونه
لطفا فلا يكون متعينة للوجوب كما لا واحدة من خصال الكفارة. الوجه
الثاني ان الواجب لا يكفي في وجوبه وجه وجوبه بل لا بد مع ذلك
من انتفاء سائر وجوه القبائح والمفاسد عنه لاستلزامه وجوب ما يشتمل
على مفسدة والا لكان تعالى فاعلا للمفسدة وهو قبيح وحينئذ نقول لا نسلم
على تقدير تسليم لطفيتها لا يكفي ذلك في وجوبها بل لا بد مع ذلك من
انتفاء وجوه المفاسد عنها فلم قلتم بانتفائها ولم لا يجوز اشتمالها على نوع
مفسدة لا نعلمها وحينئذ لا يمكن الجزم بوجوبها عليه تعالى واما صغراه فلانا
نمنع كون الامامة لطفا مطلقا بل اذا كان ظاهرا مبسوط اليد فان
الانزجار عن المعاصي والانبعاث على الطاعات انما يحصلان
بظهوره وانبساط يده ونفاذ اوامره لا مع كونه خائفا مستترا والجواب
عن الاول انا نختار ان الامامة لطف لا يقوم غيره مقامه كما عرفته بانه
تعالى فانه لا يقوم غيرها مقامها والدليل على ما قلناه ان العقلاء في سائر
البلدان والازمان يلتجئون في دفع المفاسد الى نصب الرؤساء
دون غيره ولو كان له بدل لالتجأوا اليه في وقت من الاوقات او بلد

بلد من البلدان وعن الثاني ان وجوه القبح والمفاسد معلومة محصورة
لنا ونحن مكلفون باجتنابها والتكليف بالشيء دون العلم به
محال والا لزم تكليف ما لا يطاق ولا شيء من تلك المفاسد موجودة
في الامامة وفي هذا الجواب نظر فانه انما يصح جوابا لمن قال بوجوبها
على الخلق كالاصحاب لا لمن قال بوجوبها على الله تعالى كالامامية فانه
يجب عليه تعالى ان يعرف المفاسد اذا كانت من افعالنا لئلا يلزم
تكليف ما لا يطاق كما ذكرتم اما اذا لم يكن من افعالنا بل من فعله
فلا يجب ان يعرفنا المفسدة الا انه لو كانت ثابتة فيجوز ان لا يكون
نصب الامام واجبا عليه تعالى لاستلزامه مفسدة لا نعلمها والاجود في
الجواب ان نقول لو كان هناك مفسدة لكانت اما لازمة للامامة
وهو باطل والا لما نصبها الله تعالى لكنه نصبها لقوله تعالى اني جاعلك
للناس اماما ولاستلزامه تكليفنا باتباعه لكنا مكلفون باتباعه او مفارقة
وحينئذ يكون انفكاكها عنها ممكنا فيجب على تقدير الانفكاك وهذا هو
السؤال الوارد على ما يورده المعتزلة على الله تعالى فلهذا اجاب به فخر
جوابنا وعن الثالث انا نختار ان الامام لطف مطلقا اما مع ظهوره
وانبساط يده فظاهر واما مع غيبته فلان نفس وجوده لطف لان
اعتقاد المكلفين بوجود الامام وتجويز ظهوره وانفاذ احكامه في كل

ولطف سبب لردعهم عن المفاسد وتقريبهم الى الصلاح وهو ظاهر وتحقيق
هذا المقام هو ان للطف الامامة تتم بامور ثلثة الاول ما هو واجب عليه تعالى
وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه باسمه ونسبه وهذا قد
فعله الله تعالى الثاني ما هو واجب على الامام وهو تحمله للامامة و
قبولها وهذا قد فعله الامام الثالث ما هو واجب على الرعية وهو ان
ينصروه ويطيعوه ويذبوا عنه ويقبلوا اوامره وهذا لم يفعله اكثر
الرعية فمجموع هذه الامور هو السبب التام للطف وعدم السبب التام ليس
من الله ولا من الامام لما قلناه فيكون من الرعية ان قلت انه تعالى
قادر على ان يكثر اولياءه ويحملهم على طاعته ويقلل اعداءه او يقهرهم على
طاعته فحيث لم يفعل كان مخلا بالواجب قلت لما كان فعل ذلك مؤديا
الى الجبر المنافي للتكليف لم يفعله تعالى فقد ظهر ان نفس وجود الامام
لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا الثاني لا يلزم منه عدم الاول
فيكون الامام لطفا مطلقا وهو المطلوب قال البحث الثاني في صفات
الامام اقول لما فرغ من بيان وجوب وجود الامام شرع
في بيان صفاته وهو بيان لمطلب كيف اي كيف يكون الامام وقد ذكر
المصنف في هذا البحث اوصافا الاول كونه معصوما وقد تقدم بيان
العصمة وهذا لم يقل به احد في الامام سوى اصحابنا والاسماعيلية وقد

وقد استدل المصنف عليه بوجهين الاول انه لو لم يكن معصوما وقد تقدم
بيان العصمة وهذا لم يقل به احد في الامام سوى اصحابنا والاسماعيلية
وقد استدل المصنف عليه بوجهين الاول انه لو لم يكن معصوما لزم وجود
ما لا يتناهى من الائمة فاللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم
فظاهر واما الملازمة فلان العلة المرجحة لاحتياج المكلفين الى الامام
هي كونهم جائزي الخطأ اذ على تقدير فرض عصمتهم لا حاجة لهم الى الامام
فلو فرض الامام جائزا الخطأ او على تقدير فرض عصمتهم لا حاجة لهم الى
الامام فلو فرض الامام جائز الخطأ مع كونه مكلفا لكان مفتقرا الى
امام آخر وننقل الكلام الى الثاني ونقول فيه كما قلنا اولا ويلزم التسلسل
الثاني انه حافظ للشرع وكل من كان كذلك وجب كونه معصوما اما
المقدمة الاولى فلان المكلفين بالشرع لا بد له من حافظ يحفظه ايضا
وذلك الحافظ اما الكتاب او السنة او الاجماع او القياس او البراءة
الاصلية او الامام وكل واحد من المذكورات غير الامام لا يصلح ان
يكون حافظا فيكون هو الامام وهو المطلوب اما الكتاب والسنة فلوجوه
الاول الاجماع الدال على ذلك الثاني انهما غير وافيين بالاحاطة
بجميع الاحكام لان لله تعالى في كل واقعة حكما فلا يكونان حافظين الثالث
ان كل واحد منهما غير مستقل بالدلالة على المراد لكون اكثر الفاظهما ذا

وجهين او وجوه وأما الاجماع فمن وجوه الأول أن الاجماع إنما
يشتمل على معصوم او لا فان كان الأول كان الحجة في قول المعصوم وما
عداه هدر وان كان الثاني لم يكن حافظا محترزا عن الخطأ فكل واحد
يجوز على المجموع الثاني انه انما يكون حافظا اذا كان حجة والعلم بكونه حجة
اما عقلي او نقلي وكلاهما منتفي اما الاول فلانه يلزم ان يكون كل اجماع
حجة حتى اجماع اليهود والنصارى وهو باطل واما الثاني فلانه يلزم منه
الدور فانه ان الادلة النقلية على حجية الاجماع كقوله ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
وكقوله لا تجتمع امتي على الخطأ وغير ذلك من الادلة انما يكون حجة اذا
انتفى عنها احتمال النسخ والاضمار والتخصيص والاشتراك وذلك غير معلوم فلعله
بل يقين لو كان ذلك لنقل الينا وانما يتم ذلك اذا ثبت ان الامة لا تترك
نقل شيء من الشرايع وانما يعلم ذلك اذا علم كون الامة معصومة فلو
استدللنا على كونها معصومة بالنقل لزم الدور الثالث ان الاجماع اما
ان يكون عن دليل او امارة او لا والاول لا يتعقل لانه قول في الدين بغير
التشهي وهو باطل والاول انما يحصل اذا كان هناك دليل يستدل به اهل
الحل والعقد كلهم على ثبوت حكم ويحصرون عليه او بعضهم وبعضهم يجازفون
مجازات القرآن او السنة او يكون هناك امارة لكل حكم او امارات

امارات مختلفة تشترك في افادة الظن بثبوت حكم وحصول شيء منه الا انه
متعسر بل متعذر لاستحالة ان يكون في كل حكم دليل قاطع يستدل الكل به
او بعضهم لامتناع اشتراك العقلاء في الامارة الواحدة بان ينبغي للكل
امارة واحدة وامارات مختلفة تشترك في غلبة الظن بامر واحد فيكونوا
مشتركين فيها او فيما يحصل بها وايضا الامارة لا تكون دليلا الا على
حكم لا يكون معارضا ومتماثلين مثل ذلك الرابع ان اكثر الاحكام
مختلف فيها فلا يكون الاجماع محيطا بجميع الاحكام فلا يكون حجة واما الشك
فمن وجوه الاول انه يفيد الظن الذي هو الاعتقاد يكون محظا الثاني
ان القياس انما يتحقق في صورة يكون فيها اشياء متماثلة تجتمع في حكم واحد
ثم يجتمع بينها في حكم آخر وشرعنا كثيرا ما يجمع بين المختلفات في الحكم الواحد
كالبول والغائط والريح في ايجاب الوضوء فانها مختلفة في الحقيقة مع اجتماعها
في حكم واحد وكايجاب الكفارة في القتل والظهار وكثيرا ما يفرق بين
المتماثلات في الحكم كآخر يوم من رمضان واول يوم من شوال وتاسع ذي الحجة
فانها متفقة في حقيقة اليومية ومختلفة في الاحكام فان صوم الاول واجب
والثاني محرم والثالث مندوب والبراءة الاصلية بان يقال الاصل براءة
الذمة من كذا انما تقتضي رفع جميع الاحكام فلذلك بعثة الانبياء
وهو باطل بالاجماع وهو الخلط والا لا يبقى للشرع فائدة ان قلتم لم لا يجوز

ان يكون الحافظ هو المجموع فما ذكرتم بطلانه ثبت لان الكتاب والسنة
وقع التنازع فيهما وفي معناهما فلا يكفي ان يكون المجموع حافظا لهما
من جهة ذلك المجموع وربما قد اشتمل على بعض الشرع واذا كان والا
من المجموع قد نقص بعض الشرع بطل كونه دليلا على ما تضمنه وذلك البعض
الذي تضمنه ذلك الفرد من جهة الشرع فقدها ببعض الشرع غير محفوظا
فلا يكون المجموع محفوظا فثبت ان الامام واما العصمة فانه فلو
لم يكن معصوما لما بقي ولم يكن لنا وثوق بقوله ولما امنا فيه الزيادة والنقصان
وكلاهما مناف للغرض من التكليف قال ويجب ان يكون اه اقول
هذا هو الوصف الثاني من اوصاف الامام وهو وجوب كونه افضل من
كل واحد من رعيته وهو مذهب اصحابنا الامامية واكثر المرجئة وقوم من
المعتزلة منهم الجاحظ والزيدية فلا يقع الفرق والدليل عليه وجهان
الاول عقلي وتقريره انه لو لم يكن افضل لكان اما مساويا او مفضولا
وكلاهما باطلان اما الاول فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح وهو باطل
اذ ليس احدهما اولى بان يكون اماما والاخر بان يكون ماموما من العكس
فيلزم ح اما ان يكونا امامين معا وهو باطل بالاجماع او لا يكونا امامين
معا وهو باطل ايضا لاستلزامه خلو الزمان عن الامام واما الثاني فلانه
يقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيما هو افضل منه فيه والنقل ردكا

يجب ان يكون افضل من رعيته لقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى وفي ذلك كونه ازهد واورع واعلم واشجع واكرم [illegible]

مكابرة اما النقل فقوله وهو اكثر من ذلك قوله تعالى افمن يهدي الى
الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون
وهذا الدليل قاطع على اعتبار الافضلية في الامام وقد تقدم في ذلك اه
ويريد انه حيث بينا وجوب كونه افضل ومن في ذلك وجوب كونه ازهد
واشجع واورع واعلم واكرم لانه لو كان في الامة احد افضل منه في صفة
من هذه الصفات لزم تقديم المفضول على الفاضل بالنسبة اليه في تلك
الصفة وهو قبيح لما تقدم قال ويجب ان يكون منصوصا اه اقول
هذا هو الوصف الثالث وهو كونه منصوصا عليه ولا خلاف في كون النص
طريقا الى تعيين الامام وانما الخلاف في انه هل ثم طريق غيره فقالت الزيدية
تعيين الامام او الدعوة قالت الزيدية القيام والدعوة ايضا طريق اخر
وقال اهل السنة اختيار الامة طريق اخر وقالت الراوندية الارث
طريق اخر وقال اصحابنا لا طريق الا النص وهو الحق ودليله انه كلما
وجب كون الامام معصوما وجب كونه منصوصا عليه لكن المقدم حق
فالتالي مثله اما حقية المقدم فقد تقدم بيانها واما بيان الشرطية فلان
العصمة من الامور الخفية التي لا اطلاع لاحد عليها الا علام الغيوب
فلو لم يجب ان ينص عليه مع انه مكلفنا باتباعه لزم تكليف ما لا يطاق
واعلم ان النص لغة هو الاظهار والابانة واصطلاحا ظاهر اللفظ الذي لا

يجب ان يكون منصوصا عليه [illegible] لان العصمة [illegible] الا الله تعالى [illegible]

لا يمكن غيره فهم منه وقوع في حكم العقل بأنه لا يكون الإمام متعيّناً بالنص لا بغيره نظراً
للأدلة كما يتعيّن بالنص كذا يتعيّن بخلق المعجز على يده لكن في حق قائم زماننا
وكذا في حق من لم يسمع النص ولم ينقل إليه فان الإمام حينئذ لا يتعيّن
عنده إلا بخلق المعجز **قال** المبحث الثالث اه **أقول** لما فرغ من
ذكر وجوب الإمامة وأوصاف الإمام شرع في تعيينه وهو المطلب
أي تعيين الإمام وقد اختلف في ذلك بعد وفاة الرسول ص فقالت
العباسية هو العباس بن عبد المطلب بالإرث وقالت السنة هو أبو بكر بالا
ختيار وقالت الشيعة هو علي بن أبي طالب بالنص وهو الحق واحتج
الأول أن الإمام يجب أن يكون معصوماً ولا شيء من غير علي بن أبي طالب
ممن ادعي له الإمامة بمعصوم ينتج أنه لا شيء من غير علي بإمام فيكون علي
هو الإمام وهو المطلوب أما الصغرى فقد تقدم بيانها وأما الكبرى فلوجوه
الأول الإجماع على ذلك فإن الناس قائلان قائل بأن الإمام معصوم
فهو علي بن أبي طالب وقائل بأن الإمام غير معصوم فهو غير علي فالقول
بوجوب العصمة في الإمام مع كونه غير علي خارق للإجماع فقد بان الإجماع
على عدم عصمة غيره الثاني الإجماع حاصل على أن العباس وأبا بكر كا
فرين ولا شيء من الكافر بمعصوم وأما أنه إذا لم يكن غيره إماماً كان
هو الإمام فلما تقدم من وجوب وجود الإمام في كل زمان فلو لم يكن

هو إماماً لزم خلو الزمان من إمام وهو باطل **قال** الثاني النص اه
أقول هذا هو الوجه الثاني من دلائل الإمامة وهو أن الشيعة على
كثرتهم وانتشارهم في مشارق الأرض ومغاربها نقلوا نقلاً متواتراً
النص الجلي من الرسول ص على علي كقوله أنت الخليفة من بعدي سلموا
عليه بإمرة المؤمنين واسمعوا له وأطيعوه فيكون إماماً وهو المط
إن قلت نمنع صحة هذه الأخبار فإنها لم تنقل إلا من جهتكم سلمنا لكن
نمنع من كونها متواترة والآحاد لا تفيد هنا العلم كما أفاده كم قلت الجواب
عن الأول أنا قد بينا نقل الشيعة لها على كثرتهم وانتشارهم وعدم
نقل غيرنا إنما كان لدواع دعتهم إلى إخفائها منها المعاندة لعلي ع
والبغض له فإنه لشفقته في الإسلام كان قد قتل أكثرهم ومنها الحسد له
لكثرة فضائله وورعه وزهده ولا خير فيمن لا يعرف حاسده ومنها توهم
بعضهم أن علياً ع لا يضطلع بأعباء الخلافة لصغر سنه وتوهم أن الخلافة
أمر دنيوي وشيء مصطلح ومثل ذلك جاز خلافه من الرسول فيه ومنها طلبه
شيطانهم واستحواذه عليهم وإن كانوا عالمين باصطلاحه بها اخذ من
الصحابة ومنها أن الباعث لهم تقيدهم لكثرته وميلهم إلى الدنيا كما هو
في يد من يتصدى للخلافة ثم تقلدهم الاتباع واتباع الاتباع حتى صار
ذلك شبهة صارفة لطالب الحق عن النظر في أو لقشا اخذ انما نقله من

العداوة والبغضاء هذا مع ان المخالف قد نقل ذلك ايضا من طرق
متعددة منها ما رواه محمد بن جرير الطبري في الكتاب المسمى [illegible] عن احمد
بن محمد بن حميد قال حدثنا جرير عن الاعمش عن ابي الضحى عن
مسروق عن عائشة قالت سألت رسول الله من الخليفة بعدك قال
خاصف النعل قالت ومن خاصف النعل يا رسول الله صلى الله عليه
وآله قال انظري فنظرت فاذا هو علي بن ابي طالب وغير ذلك
من الاخبار وعن الثاني ان الخبر المتواتر لا يشترط فيه اتفاق
جمهور الناس بل نقله من يشترط ان ينقل جماعة يحصل العلم بقولهم و
هاهنا كذلك فان الشيعة الذين يكثرون وينقلون عن سلفهم انهم كانوا
كذلك وهكذا حتى انتهى الى الطبقة الاولى فقد حصل الشرط وشهرتها
القرآن في دار الصلح يمكن هذه الاخبار متواترة وهو المطلوب واما
وجه اختصاصها بافادتها العلم [illegible] من جنس الاول انه يشترط في
افادة الخبر المتواتر للعلم الا ان يكون السامع قد سبق الى اعتقاد
نفي مخبره لشبهة او تقليد كاليهود فانهم لم يفدهم تواتر معجزات النبي
العلم لما سبق الى اذهانهم من شبهة تمسكوا بالسبت ابدا وتقليد بعلمائهم
وكذلك انتم لم يفدكم هذه الاخبار العلم لما ذكرنا من الشبهة [illegible] لكم
في [illegible] واما بيان الثاني في ان الناس قائلون قائل بان العلم

العلم عقيب الخبر المتواتر نظري ومنهم قائل بانه ضروري ولا ريب في ان
النظريات لا يجب الاشتراك فيها لوقوع التفاوت في الناس بالنسبة
اليها وكذا الضروريات خصوصا اذا استندت الى سبب كالاحساس و
هاهنا كذلك فان مستفيد الخبر السماع قال الثالث وقوله [illegible] الخ
اقول هذا هو الوجه الثالث من دلائل امامته ووجه الاستدلال
بهذه الآية يتوقف على تقرير مقدمات الاولى ان انما للحصر ويدل
عليه المنقول والمعقول اما الاول فلإجماع اهل العربية عليه ظاهر
قال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن
احسابهم انا او مثلي ووجه الاستدلال بها من جهة اللفظ والمعنى
اما اللفظ فلانه لو لم يرد الحصر اي بانما لقال ادافع انا لزم ان يكون
تقدير الكلام يدافع انا وهو غلط لان العرب لا تبرز ضمير المتكلم
في المضارع الا عند تقدمه عليه او فصله بالا واخواتها واما المعنى
فلأن غرض الشاعر الافتخار وذلك لا يحصل الا اذا كان الدافع
من الاحساب هو او مثله لا غيرهما وهو معنى الحصر واما المعقول فهو
ان ان للاثبات وما للنفي فاذا ركبت احدهما مع الاخرى يجب ان
يبقيا على ما كانا عليه والا لزم التغيير والنقل وهو خلاف الاصل
فاما ان يكونا واردين على موضوع واحد وهو محال او يكون الاثبات

بين الذكر والأنثى للذكر، وهو باطل بالإجماع فبقي العكس وهو أن
يكون الإثبات للذكر والأنثى بغيره وهو المراد بالحصر فثبت أن إنما
للحصر ويدل عليه صحة التأكيد في إنما جاءني زيد وحده ولو كان الحصر
وأيضاً في إنما الناس العلماء، فلا يفيد الاختصاص وإلا لزم المجاز
والاشتراك وهما خلاف الأصل فثبت الجواب أما إفادتها للحصر
فقد دللنا عليه وأما أنه قد تؤكد فذلك لا دلالة بل في موضع الاستثناء
سلمنا لكن التأكيد لا بد أن يفيد فائدة المؤكد وإلا لم يكن تأكيداً
بل تقريراً ولو لم يكن المؤكد دالاً على الاختصاص لما استقام تأكيده
بما يفيد الاختصاص وأما أنها تستعمل حيث لا اختصاص كقوله إنما الناس
العلماء فنقول ذلك استعمال على سبيل المجاز لأنا قد بينا كونه حقيقة في الحصر
فلو جعلناه حقيقة في عدمه لكان مشتركاً والأصل عدمه وإن كان الأصل
أيضاً عدم المجاز إلا أن المجاز أولى والمجاز هنا ظاهر فإن غير العالم
لما لم يحصل له الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من الحيوانات صح
سلب الإنسانية عنه مجازاً المقدمة الثانية أن المراد بالولي هنا الأولى
بالتصرف والذي يدل عليه أن ذلك مستعمل فيه لغة وعرفاً وشرعاً
أما لغة فلأن أهل اللغة نصوا على ذلك وقد ذكر المبرد في كتابه
في صفات الله تعالى أن الولي هو الأولى بالتصرف وقال الكميت فنعم

ولي الأمر بعد وليه ومنتجع التقوى ونعم المؤدب وأما عرفاً
فقولهم لمن يترشح للخلافة ولي العهد وقولهم السلطان ولي من لا ولي
له وأما شرعاً فقوله أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل
أي من أولى بالعقد عليها وقولهم ولي الدم والكل من هذه الاستعمالات
يفيد الأولى بالتصرف وإذا كان كذلك وجب أن يكون حقيقة فيه
وإلا لكان مجازاً والأصل عدمه وإذا كان حقيقة فيه وجب أن لا
يكون حقيقة في غيره وإلا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل إن
قلت قد ورد الولي بمعنى الصديق والناصر والأصل في الاستعمال الحقيقة
فيكون مشتركاً ومخالفة الأصل صير إليه للدليل فلم لا يجوز أن يكون
المراد بالآية أحد المعنيين المذكورين ويرجح لا دلالة فيه على مطلوبكم قلت
قد بينا كونه حقيقة في الأولى مجازاً في غيره وإن كان مستعملاً فيه ولئن
سلمنا ما ذكرتم لكن لا يجوز أن يكون المراد بالولي هنا الصديق لأنه
كلام متهافت لا طائل تحته ولا الناصر لأن نصرة المؤمنين عامة بدليل
قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ونحن نستدل على أن
المراد بالذين آمنوا هنا بعض المؤمنين فيلزم أن يكون البعض الآخر
غير ناصرين لما ذكرنا من أداة الحصر وذلك مناقض للآية المذكورة
والتناقض في كلامه تعالى محال المقدمة الثالثة أن المراد بالذين آمنوا

انما بعض المؤمنين ويدل عليه وجهان الاول انه وصفهم بوصف غير
حاصل لجميعهم وهو ايتاء الزكاة حال الركوع اذ الجملة حالية وايضاً
هذا الوصف من كلهم ظاهر فيكون المراد البعض وهو المطلوب الثاني
ان الضمير المذكور اعني الكاف في وليكم والميم عائد الى المؤمنين لانه
قال قبل هذه الآية بلا فصل يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن
دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على
الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واذا كان كذلك لا يجوز ان يكون
المراد بالذين آمنوا في هذه الآية الجميع والا لزم ان يكون الولي و
المولى عليه واحداً فيكون كل واحد وليّاً لنفسه وهو محال فيكون المراد
البعض وهو المطلوب المقدمة الثالثة ان المراد بذلك البعض هو علي ع
لوجوه الاول اتفاق المفسرين على ذلك فانه روي ان عليّاً ع كان
يصلي فسأله سائل وهو راكع في صلاته فاومى بخنصره اليمنى اليه فاخذ السائل
الخاتم من خنصره وروى الثعلبي وغيره والحديث طويل وفيه ان رسول الله
قال اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيراً من اهلي
عليّاً اخي اشدد به ازري قال ابو ذر فوالله ما استتم الكلمة حتى نزل
جبرئيل فقال يا محمد انما وليكم الله الآية ان قلت يلزم استعمال الجمع في لفظ

لفظ واحد وهو خلاف الاصل حقيقة قلت قد اشتهر في لغة العرب
استعمال الجمع في الواحد على سبيل التعظيم وهذا المقام مناسب للتعظيم فجاز
ذلك الاستدلال الثاني انا قد بينا ان المراد بالذين آمنوا البعض
المؤمنين وكل من قال بذلك قال ان المراد هو علي ع فمذهبنا على
بعض آخر غيره كان خرقاً للاجماع الثالث ان المراد بالذين آمنوا
اما كل المؤمنين او بعضهم فان كان الاول فيقع داخل فيهم قطعاً بل
سيدهم وان كان الثاني فقد بيّنا انه المراد به فيقع مراداً على التقديرين
وهو المطلوب الرابع انا قد بينا ان هذه الآية تدل على كون بعض
المؤمنين اولى بالتصرف في كلهم وقد اجمع المسلمون انه لا يستحق امامة
غيره فيكون تعينه للامامة والا لزم تعطيلها واذا تقررت هذه المقدمات
فنقول علي اولى بالمؤمنين وكل من كان اولى بهم فهو امام لهم ينتج ان
عليّاً امام لهم اما الصغرى فقد تقدمت في المقدمات واما الكبرى فلانه
ليس مرادنا بالامام الا ذلك قال الرابع الخبر المتواتر اقول
من الدلائل على امامته خبر يوم الغدير وهو ان الرواة نقلوا نقلاً متواتراً
ان النبي ص لما رجع من حجة الوداع وصل الى موضع يقال له غدير خم
وكان ذلك وقت الظهر في حر شديد فامر اصحابه بالنزول وان يضعوا
له الاحمال شبه المنبر فوضعت فصعد عليها وخطب الناس خطبة عظيمة قال فيها

ايها الناس الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله فقال من
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف ما دار والاستدلال به يتوقف
على امرين الاول بيان صحة الخبر وهو اما لا يشك فيه من الرواة ونقله
الاحاديث وهو مما ذكره علي ع يوم الشورى واتفقت الامة على نقله
وروايته فقالت الشيعة يدل على امامته ع وقال اهل السنة يدل على فضيلته
ولم يتفق واحد على سنده فيكون مجمعا اجماعا ان قلت ان ابن داود
السجستاني منع صحته والجاحظ طعن في روايته فلا يكون مجمعا على نقله قلت
نقل ايضا ان ابن داود سئل فيه من القدح فيه وتبرا منه فذكر
به محمد بن جرير الطبري حيث جمع للحديث سبعين طريقا واما الجاحظ
في بعض رواته لا فيه مع ان خلاف الواحد لا يقدح الثاني في ان
المراد بالمولى هنا الاولى اي اولى بالتصرف لوجوه الاول انها
مستعملة في ذلك كما في سيد العبد مولاه اي اولى به وكما في قوله تعالى
في حق الكفار النار مولاكم قال ابو عبيدة اي اولى بكم قال الاخطل
في حق عبد الملك بعده فاصبحت مولاها من الناس كلهم واحرى قريش
ان تهاب وتحمدا وقال المبرد الولي والمولى بمعنى واحد اي الاولى
وقال الفراء في كتاب معاني القرآن الولي والمولى بمعنى واحد وهو حقيقة

في الاستعمال الحقيقة الثاني ان لفظة مولى وردت بمعان متعددة
كالاولى بالتصرف كما ذكرنا والسيد والعم والجار والحليف والمعتق
والمعتق والناصر ولا شيء من معانيها سوى الاولى بمراده فيكون هو
المتعين وهو المطلوب واما قلنا ان ما عدا الاولى غير مراد فلان منها ما
هو كاذب عليه ومنها ما هو معلوم لكل احد فلا فائدة في اعلامه وبعضه
ارتحال شبه المنبر في ذلك الوقت الشديد الحر وانه حار جدا بل ظاهر
كلامه من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه او من كنت جاره فعلي جاره
وهذا مما لا يقوله ذو بصيرة ان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد غير ما
ذكرتم وهو ان يراد به الثالث جرة التي جرت بين علي ع وبين زيد بن
حارثة وذلك ان عليا قال لزيد انا مولاك كما ان رسول الله مولاك
بمعنى ولد الاولاد فانكر زيد ذلك فاخبر رسول الله ان يصدق عليا
بهذا الكلام قلت هذا الكلام بعيد وذلك لان زيدا قتل في سنة
مؤتة سنة ثمان من الهجرة وهذا الكلام كان في حجة الوداع سنة عشر
من الهجرة فاين احدهما من الاخر الثالث ان مقدمة الخبر ولواحقه
وتتمته تدل على ما قلناه اما المقدمة فهو ان رسول الله مهد قاعدة
هذا المعنى بقوله الست اولى بكم بانفسكم ثم عطف عليه بالفاء بقوله
فمن كنت مولاه فعلي مولاه فدل ذلك على ان المراد بالمولى هو الاولى

وإلا لم يكن لتقديم تلك المقدمة والعطف عليها فائدة لأن إيراد
اللفظ المشترك بلا قرينة إلغاز وهو غير لائق بالنبي ﷺ وأما ثانياً
فلأن الصحابة في ذلك المقام هنؤوه لعلمهم بذلك والتهنئة بغير هذا
المعنى غير متحققة بل ولا شيء من غير هذا يوجب له التهنئة حتى إذا
مع أن عمر صرح بذلك في تهنئته بقوله بخ بخ لك يا ابن أبي طالب
أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وأما ثالثاً فلأن علياً
احتج به على القوم مراراً متعددة منها يوم الشورى ولم يرد عليه أحد
بأنه لا دليل فيه على مرادك فدل على أن القوم فهموا منه ما قلناه ثم
المقصود إذا ثبت أنه أولى بالتصرف فيها كان هو الإمام إذ لا معنى
بالإمام إلا ذلك قال الناصب قوله أنت مني بمنزلة هرون أوله
الناس من الدليل على إمامته ومعتمدهم أن النبي ﷺ قال لعلي لما خرج إلى
وخلف علياً في المدينة فخرج لوداعه وقال إني لم أتخلف عنكم في غزوة
قط فقال له ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه
لا نبي بعدي وقال له أيضاً في غير ذلك من المواطن ووجه الاستدلال
به على إمامته يتوقف على مقدمات الأولى صحة الخبر وهذا أيضاً مما
لا شك في تواتره عند المخالف والمؤالف فالمخالف يستدل به على فضيلته
والمؤالف على إمامته وقد خرج هذا الحديث البخاري ومسلم في صحيحيهما المقدمة الثانية

الثانية أن المراد بالمنزلة هنا جميع المنازل إلا النبوة والدليل عليه
هو أنه ليس مراده منزلة واحدة وكلما كان كذلك كان المراد جميع المنازل
أما الأول فلأنه استثنى منه ولا شيء من الواحد بالشخص بمستثنى منه
بإجماع أهل العربية على وجوب كون المستثنى منه أمراً متعدداً وأما
الثاني فمن وجوه الأول أن الناس قائلان قائل أن المراد منزلة
واحدة وهو مخالفه في حجيته وقائل أن المراد جميع المنازل فالقول
بأنه ليس المراد منزلة واحدة ولا جميع المنازل خارق للإجماع الثاني
أنه لو لم يكن المراد جميع المنازل لما حسن الاستثناء لأن الاستثناء
إخراج ما لولاه لدخل كالعدد وحيث لا إخراج لم يكن الاستثناء
حقيقة بل مجازاً وإلا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل الثالث
أنه لو لم يكن المراد جميع المنازل لزم الإجمال وعدم فهم مراد الحكيم
من اللفظ واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة أنه لما تبين
عدم إرادة المنزلة الواحدة وجب إرادة جميع المنازل أو بعضه دون
بعض معين لعدم إشعار اللفظ بذلك البعض فتعين أن يحمل على بعض غير معين
وهو الإجمال من غير معين وهو ممتنع من الحكيم المقدمة الثالثة أن هرون
لو عاش بعد موسى لكان خليفته له لوجوه الأول لو كان خليفته له حال حياته
بقوله اخلفني في قومي فلو لم يكن خليفته بعده لكان عزلاً له عن هذه المرتبة

وهو حط عن مرتبته الثاني انه لو كان شريكا له في الرسالة في حياته
لكان مفترض الطاعة على قومه الثالث لما كان نبوته كان معصوما ويجب
على موسى ع ان يقدمه على غير المعصوم لقبح تقدم غير المعصوم على المعصوم
الرابع ان اليهود وغيرهم نقلوا ان موسى نص عليه وجعله وصيا
خليفة بعده فلما مات جعل الوصية في يوشع بن نون ودفع اليه
باسرار التورية والالواح وذلك على سبيل الاستقرار لتوصيه
ولدي هرون شبير وشبر وهو يدل على ان هرون لو عاش لكان خليفة
بدل يوشع بن نون اذا تقررت هذه المقدمات فنقول ثبت لعلي منه
من النبي صلى الله عليه وسلم منازل هرون من موسى ومن جملتها كونه خليفة لموسى لو عاش
بعده فيكون علي كذلك لانه عاش بعده وهو المطلوب قالـ الثاني انه
الخ اقول الدليل الخامس على امامته وهو انه افضل الناس بعد رسول
الله ص وكل من كان كذلك فهو الامام اما الصغرى فلنا فيها بيانان
اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فمن وجوه الاول قوله تعالى ندع
ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والمراد بانفسنا هو علي ع
لما ثبت بالنقل الصحيح وليس المراد ان نفسه نفس النبي ص في الحقيقة لبطلان
الاتحاد فوجب حمله على المجازي اي نفسه كنفسه اذ هو المتعارف بين اهل
اللغة في قولهم زيد كالاسد اي مثل الاسد في الشجاعة وابو يوسف ابو حنيفة

ابو حنيفة اي مثله في الفقه ومعلوم ان نفس النبي افضل من سائر نفوس
الصحابة فنفس علي كذلك الثاني خبر الطائر خبرا متواترا ان النبي اتي بطائر
مشوي فقال اللهم ائتني احب خلقك اليك يأكل معي هذا الطائر فجاء علي
والمعنى من محبة الله تعالى هو ارادة الثواب الزائد وذلك لا يتحقق الا
باكمل الطاعات فيكون طاعته اكمل فيكون افضل الثالث ان النبي ص
لما آخى بين الصحابة آخى بينه وبين علي والمؤاخاة لرسول الله دالة على
افضليته على باقي الصحابة الرابع روي عن ابن مسعود انه قال قال رسول الله
علي خير البشر من ابى فقد كفر الخامس روت عائشة انها قالت كنت عند
رسول الله ص فاقبل علي ع فقال رسول الله هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله
الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين السادس روى البيهقي عن النبي
انه قال من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم
في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اثبت
دال على مساواته للانبياء المذكورين ع وقد كان هؤلاء افضل الناس
فالمساوي لهم كذلك السابع روي عن النبي ص انه قال لفاطمة ان الله تعالى
اطلع على اهل الدنيا فاختار اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم
بعلك فاتخذه وصيا الثامن روى انس عن النبي ص انه قال ان اخي
ووزيري ووصيي وخير من اترك بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب

والاخبار في هذا الباب كثيرة لا يمكن حصرها بعد ورد ضبطها كما روى
اخطب خوارزم عن النبي صلعم لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن
والانس كتاب وحساب لما احصوا فضائل علي بن ابي طالب واما تفصيلا
فهو ان الفضائل اما نفسانية او بدنية او خارجية وكان علي عم افضل
في كل واحد من هذه الفضائل اما النفسانية فكالعلم والذكاء والعفة
والحلم وحسن الخلق والحرص على اقامة الدين وغير ذلك واما العلم والذكاء
فسيأتي بيانها واما الحلم فقد بلغ فيه الغاية القصوى ولم يقابل مسيئا
باساءته كما صفح عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان من اعدى الناس له
وكان عبد الله بن الزبير يشتم عليا على رؤوس الاشهاد حتى قال علي عم ما
زال الزبير رجلا منا اهل البيت حتى نشأ له عبد الله ... يوم الجمل
وعفى عنه وعفى عن سعيد بن العاص مع عداوته له واكرم عائشة وبعثها
الى المدينة مع عشرين امرأة مع حربها له وصفح عن اهل البصرة مع حربهم
له وشتمهم له ولاولاده وخرج اصحاب معاوية عن الشريعة حتى شرعوا الماء
هذا مع صحابة الاعداء من ذلك الى غير ذلك من مواضع حلمه واما حسن
الخلق فقد كان اشرف الناس خلقا واطلقهم وجها حتى نسبه عمر الى الدعابة
هذا مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة
تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط بالسياف الواقف على رأسه

واما ... قال معاوية لقيس بن سعد ابا حسن فقد كان هشاشا بشاشا ذا فكاهة وقال
قيس انا والله لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة اهيب من ذي لبد
قد مسه الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طغام الشام واما الحرص
على اقامة الدين فظاهر من الشمس لم يراقب اخا ولا عما ولا ابن عم ولا
صاحبا وتفصيل ذلك مشهور واما البدنية فكالزهد والعبادة والشجاعة
فسيأتي بيانها واما الخارجية فمنها نسبه الشريف وقربه من رسول الله وهو
اقرب من عباس لان ابا طالب اخو عبد الله من الابوين والعباس
اخوه من الاب ومنها زواجه بسيدة نساء العالمين ومنها شرفه بالاولاد
بحيث لم يحصل لاحد من المسلمين كاولاده قال المحقق انه كان اه
اقول استدل المصنف على كونه افضل بوجوه الاول انه اعلم الخلق بعد
رسول الله صلعم فيكون افضل فالكبرى ظاهرة واما الصغرى فبوجوه الاول
من حيث الاجمال وهو انه شديد الميل الى النبي باسبابه وعلله وتقريره
ان عليا عم كان في غاية الذكاء والفطنة وقوة الحدس وشدة الحرص
على التعليم والاستفادة والتفضل وكان النبي الذي هو معلمه ومرشده اعلم
الخلق واحرصهم على ايصال العلم الى المتعلم وكان لعلي عم عنده منزلة شديدة
من حين طفوليته الى حين مفارقته الدنيا بحيث لم يفارقه وقتا من الاوقات
الا اوقاتا يسيرة كان نيته فيها الى الجهاد ... ولا ريب انه اذا كان

ان كان ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... تفصيل ... [illegible]
التفاضل ... [illegible]
والنبي كان ... [illegible]
مع التحصيل ... [illegible]
... [illegible]
مع ... [illegible]
تحقق ... [illegible]
... [illegible]
مع ... [illegible]

المتعلم بهذه الصفة والمتعلم بهذه النسبة مع شدة الملازمة بينهما يكون اعلم
اعلم الخلق بعد ذلك المعلم لحصول اثر الفعل بالنسبة الى القابل والفاعل بكمال
التأثير التام وهو ضروري فيكون علي اعلم الخلق وهو المطلوب قال الثالث
قوله اقضاكم اقول الوجه الثاني الى انه عليه السلام اعلم وهو استدلال من حيث
النقل على ذلك من وجوه الاول قوله صلى الله عليه وآله اقضاكم علي والقضاء يفتقر
الى جميع العلوم فيكون علي عالما بها ولم ينص على احد من الصحابة بمثل ذلك
بل ان حصل فيه علم خاص كقوله اقرأكم ابي اي اعلمكم بايراد القرآن
وقوله افرضكم زيد اي اعلمكم بالفرائض وهو المواريث وذلك كله جزء من
اجزاء القضاء الثاني قوله انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليأتها
من بابها واذا كان هو الباب فهو اعلم الاصحاب الثالث قوله تعالى
وتعيها اذن واعية ذكر المفسرون على انها اذن علي وهو مبالغة في وصفه
بالرعاية فيكون اعلم وهو المطلوب قال الرابع قوله اقول الوجه
الثالث على انه وهو استدلال باخباره عن نفسه واخباره حق لما ثبت
من عصمته وهو من وجوه الاول قوله لو كسرت لي الوسادة وجلست
عليها لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت في
بر او بحر او سهل او جبل او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي

اي شيء نزلت وذلك دليل على معرفته بجميع الشرائع ولم يحصل لغيره من
الصحابة ذلك بل قال ابو بكر يوم السقيفة وليت عليكم ولست بخيركم وعلي فيكم فان استقمت
فاتبعوني وان زغت فقوموني ان لي شيطانا يعتريني فاستدل انت
بكلامهما على الفرق بينهما قال الرابع الثاني قوله لحكمت بين
اهل التورية بتوراتهم الى اخره بان هذه الكتب منسوخة فكيف يحكم
بها والجواب المراد انه يتمكن من تفصيل احكامها كما انزلت وبيان ما
نسخ له العمل بها بعد اداء حق الجزية او المراد بيان احكامها وما نسخه
القرآن منها وما لم ينسخه او المراد استخراج المواضع الدالة على نبوة نبينا
محمد صلى الله عليه وآله الثاني قوله بل اندمجت على مكنون علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب
الارشية في الطوي البعيدة وقوله الا ان ههنا واشار الى صدره
لعلما جما لو بحت به ما حملة الثالث قوله لو كشف الغطاء ما ازددت
يقينا وقوله سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن طرق السماء فاني اعلم
بها من طرق الارض الى غير ذلك من اقواله ومن تتبع كلامه وجد
اكثر من ذلك قال الخامس انه اعلم الصحابة اقول هذا هو الوجه
الرابع على انه اعلم وهو استدلال برهان اني ماخوذ من اصول
الفقهية وعلومه وانه بين لهم الصواب فيكون اعلم وهو المطلوب وبيان
ذلك ان ابا بكر في وجوه الاول ان بعض اليهود سأله اين الله

فقال علي المرتضى فقال اليهودي صدقت رضي الله عنه ح واخرج بعض الائمة
فامره ابو بكر بالانصراف فنهاه علي ع بعد ان استهزء بالاسلام فقال له
علي ع ان الله تعالى اتى الذين هذا اين له الى اخر الحديث فاسلم على يده
الثاني انه سئل عن الكلالة والوارث ثم يدر ما هما فاوضحهما علي ع الثالث
ان نعمان في زمن ابي بكر شرب الخمر وادعى انه جهل تحريمها فلم يدر ابو بكر
وجه الحكم فقال علي ع اخبره واطلعه من المهاجرين والانصار هل سمع
منهم اية التحريم ام لا فان لم يسمع فلا حد عليه فوجدوه لم يسمعها فاسقط
الحد عنه الرابع ان حمارا او مثل على بقرة فقتلت فمات فحكم ابو بكر باهدار
الحمار فقال علي ع ان كان وقف عليها في منازلها فدمه هدر والا فلا فضرب
النبي حكمه في ذلك وغير ذلك مما يطول تعداده واما عمر فمن وجوه
الاول ان امرأة زنت على عهده وهي حامل فامر برجمها فقال له علي
ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فاطلقها فقال لولا علي
لهلك عمر الثاني ان عمر اتي بامرأة ولدت لستة اشهر فامر عمر برجمها فنهاه
علي ع قال الم تسمع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال في موضع اخر
وفصاله في عامين فقال عمر لولا علي لهلك عمر ومضى سبيلها والثالث ان
قدامه شرب الخمر على عهد عمر فاسقط عنه الحد لما تلى عليه ليس على الذين امنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا فقال ع الذين امنوا وعملوا الصالحات

الصالحات لا يستحلون محرما فارددوه واستتبه فان تاب فاجلده والا
فاقتله فتاب ولم يدر عمر ما يجلده فقال علي ع اجلده ثمانين جلدة لانه
اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى الرابع ان عمر اتي بامرأة
مجنونة شهد عليها بالزنا فامر برجمها فنهاه علي ع وروى له قوله ع رفع القلم عن
المجنون حتى يفيق الى غير ذلك من مواضع ما خطأه مما يطول عليه الباب بذكره
واما عثمان فمن وجه اجمالي وفيه كفاية وهو ان خطأ عثمان وزلله مشهور
وكلام علي له في ذلك كثير ماثور حتى آل خطأه وزلله الى ان تزلزل اعيان
الصحابة عنه حتى آل الحال الى قتله وقد كتب اصحابنا في بدع هذه الثلثة وبيان
خطائهم في احكامهم ما فيه غنية من اراده وقف عليه فاطلب من الكتب
اخر الوجه الخامس على كونه اعلم انه قضى بقضايا غريبة وحكم باحكام
عجيبة تحير عنه حذاق العلماء منها انه اتي بعبد قيده مولاه وحلف لا يطلقه حتى
يتصدق بزنة القيد فقال علي ع يقطعه في ماء فاوقع ثم حط رجل العبد وفيها
القيد ثم رفع القيد من الماء وقال علي ببرادة الحديد وطرحها في الماء الى ان
عاد الماء بمكانه لما كان القيد فيه ثم قال لمولاه تصدق بزنة هذه البرادة
فانها زنة القيد ومنها انه اتي اليه شخصان يتلاحيان فقال لهما ما خطبكما فقال
احدهما اني اصطحبت انا وهذا الشخص في الطريق وكان معي خمسة ارغفة ومعه
ثلثة ارغفة فجاء رجل فعرضنا عليه الاكل فاكل معنا فلما انصرف رمى لنا ثمانية

دراهم فقلت له خذ ثمنه دراهم بعدد رغفك وآخذ أنا ثمنه بعدد رغفي
فقال لا آخذ إلا النصف فقال له إن هذا ما لا ينبغي أن تتخاصم فيه
الناس فقال صاحب الثلثة لا أريد إلا مر الحق فقال إذا كنت لا تريد
إلا مر الحق فلك منها درهم واحد فقال وكيف ذلك فقال لأن ثمانية
الأرغفة انقسمت أربعة وعشرين جزءاً لكل واحد منهما ثمانية أجزاء
فأكلت أنت ثمانية أجزاء فبقي من خبزك جزء ومن خبزه سبعة أجزاء
فيكون لك درهم واحد ولصاحبك سبعة دراهم وغير ذلك من القضايا
العجيبة التي لا نطول بذكرها قال الرابع إن جميع الفضلاء آه أقول
الوجه الرابع أنه أعلم لأن جميع الفضلاء في العلم ينتسبون إليه
ويأخذون علومهم عنه وذلك كثير مشهور غير أنا نذكر من ذلك العلوم
المشهورة فمنها علم أصول الدين ووجوده في كلامه وكونه مستنبطاً من
خطبه ظاهر بين وأرباب الأصول ينتسبون إليه فإنهم إما أشاعرة
أو معتزلة أما الأشاعرة فشيخهم أبو الحسن الأشعري وهو تلميذ أبي علي
الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة وأبو علي قرأ على أبي يعقوب الشحام و
أبو يعقوب قرأ على أبي الهذيل وأبو الهذيل قرأ على عثمان الطويل
وعثمان قرأ على واصل بن عطاء وواصل قرأ على أبي هاشم بن محمد
الحنفية وأبو هاشم قرأ على أبيه محمد بن الحنفية ومحمد قرأ على أبيه علي بن

قوله الرابع أن جميع الفضلاء ينتسبون إليه فإن أهل التفسير أخذوا علومهم إلى عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي حتى روي أنه شرح له في باء بسم الله الرحمن الرحيم من أول الليل إلى آخره والمفسرين والمتكلمين يأخذون علومهم منه وكذا النحو فإنه مستنبطه لأبي الأسود الدؤلي وعلم الفصاحة فإنه دون كلام الخالق وغير ذلك من العلوم انتهى

بن أبي طالب وأما الشيعة فأخذ العلوم عنه ظاهر ومنها علم الفقه ورجوع
رؤساء المجتهدين إلى تلامذته وإلى أولاده الآخذين علومهم عنه مشهور
ومنها علم التفسير والمفسرون كلهم يرجعون إلى عبد الله بن عباس وهو
كان من أحد تلامذته حتى روي أنه شرح له في باء بسم الله الرحمن
الرحيم من أول الليل إلى آخره ومنها علم النحو ومشهور أنه هو الذي
استنبطه لأبي الأسود الدؤلي حين دخل عليه فقال يا أمير المؤمنين
فسدت ألسن الناس فانح لهم نحواً اكتب عني الكلام كله ثلثة أشياء
اسم وفعل وحرف فالاسم ما أنبأ عن المسمى والفعل ما أنبأ عن
حركة المسمى والحرف ما جاء لمعنى في غيره كل فاعل مرفوع وكل
مفعول منصوب وكل مضاف إليه مجرور فأخذه أبو الأسود وفرّع
عليه هو وغيره حتى صار علماً مشهوراً ومنها علم الخطابة والبلاغة
وإليه يشد الرحال حتى قيل في كلامه إنه دون كلام الخالق و
فوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس صناعة البلاغة حتى قال
معاوية ما سن الفصاحة لقريش غيره وقال ابن نباتة حفظت من خطبه
مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت من خطبه سبعين خطبة إلى غير
ذلك من العلوم التي يطول تعدادها قال الخامس أنه آه أقول
لما فرغ من كونه أفضل من حيث العلم شرع في تبيين كونه أفضل من

حيث الشجاعة وغيرها من خصايصه فقال انه اشجع الصحابة وهذا باب
البحث فيه الفتح للواضح فان شجاعته مما يضرب به الامثال واعترف
به اعداؤه ببلوغ الغاية حتى ان كل شجاع اليه ينتمي فقد روي ان معوية
انتبه يوما فراى عبد الله بن زبير جالسا تحت رجليه فقال له لو شئت
ان افتك بك لفعلت فقال معوية لقد شجعت بعدنا قال وما الذي
تنكر من شجاعتي وقد وقفت بالصف بازاء علي بن ابي طالب قال لا جرم
انه قتلك واباك بيسرى يديه وبقيت اليمنى فارغة يطلب من يقتل بها
وقال ابن قتيبة ما صارع احدا قط الا صرعه وهو الذي قلع باب
خيبر بيده وجعله جسرا واجتمع عليه عصبة من الناس ليقلبوه فلم يقدروا
وكان يغلقه ويرده عشرون رجلا وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية
بل بقوة ربانية واقتلع هبل من باب الكعبة وكان عظيما جدا والقاه
الى الارض واقتلع الصخرة العظيمة ايام خلافته بيده بعد عجز الجيش
كله واخرج الماء من تحتها وبالجملة بلغ من القوة والشدة غاية لم يبلغ
اليها احد حتى قيل انه كان يقط الهام قط الاقلام وبشجاعته العظيمة
نال فضيلة اخرى كبرى وهي الجهاد حتى ان اكثر الشرع كانت بيده
من كفار ولو لم يكن الا ضربته لعمرو بن عبد ود التي قال فيها النبي
لضربة علي لعمرو بن عبد ود افضل من عمل الثقلين وبالجملة هذا باب

واسع ومجال من سعته تضيق عن تحديده واذا كان اشجع واكثر
جهادا كان افضل وهو المطلوب التاسع انه كان ازهد واقل
من الدنيا فضيلة كونه ازهد الصحابة وهذا ايضا باب ظاهر حاله شهير
فهو فيه سيد الابدال واليه تشد الرحال اعرض عن الدنيا اعراض
من لم ينل منها ذرة مع انه كان يجبى اليه حاصلها لم يخلف دينارا ولا
درهما وطلق الدنيا ثلثا بتة ثم تركها وقال اليك عني يا دنيا فقد
طلقتك ثلثا لا رجعة لي فيك ولم يشبع من طعام قط وكان اخشن
الناس ماكلا وملبسا قال عبد الله بن ابي رافع دخلت عليه يوما فقدم
جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير
المؤمنين كيف تختمه فقال خفت هذين الولدين يليتانه بزيت او سمن و
مع ذلك يصوم النهار ويفطر على الشعير وكان ثوبه مرقوعا بجلد تارة
وبليف اخرى ونعله من ليف او سعف وقال والله لقد رقعت
مدرعتي هذه حتى استحييت من راقعها ولقد قال لي قائل الا تنبذها يا ابن
ابي طالب فقلت اعزب عني فعند الصباح يحمد القوم السرى وكان اذا
اتقدم فيختلي او يلج وان ترقى فنبات الارض فان ترقى فلبن وكان
لا ياكل اللحم الا قليلا وقال لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان وكان مع
ذلك اشد الناس قوة وهو عظة وزواجره وزهده في الدنيا والرغبة عنه

[illegible]

وكان يظهر الحسرة على فوات النصرة ولما رجع الى صفين اخبر بقتل ولده
في كربلاء واراهم ارضها الثالث انه قال يوما على المنبر سلوني قبل ان
تفقدوني فوالله لا تسئلوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها
وسائقها الى يوم القيمة فقال له رجل اخبرني كم في لحيتي ورأسي من طاقة شعر
فقال امير المؤمنين لقد حدثني حبيبي بما سألت عنه فان على كل طاقة شعر
من رأسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقة شعر من لحيتك شيطانا يستفزك وان
في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله وكان ابنه صبيا فلما كان من امر الحسين
هو الذي تولى قتله الرابع انه كان يوما يخطب فقيل له مات خالد بن عرفطة
بوادي القرى فقال له لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة حامل لوائه
حبيب بن حماد فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا
حبيب فقال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومى الى
باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا
وحبيبا صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل الخامس انه
اخبر بقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك ابن
زياد في ايام معوية والسادس اشترى ميثما من امرأة فسأله عن اسمه فقال سالم
فقال اخبرني النبي ان اباك سماك ميثما فارجع اليه فقال صدقت واخبر
بصلبه على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة واراه النخلة التي صلب على جذعها

جذعها فحبسه عبيد الله بن زياد مع المختار ثم صلبه قبل قدوم الحسين بعشرة
ايام السابع انه قال لرشيد الهجري انك تقطع يداك ورجلاك
ولسانك ففعل به زياد بن ابيه واخبر بصلب مزرع بن عبد الله
من شرفة من شرف المسجد فصلب واخبر اصحابه بانه يعرض عليهم سبه
وسبه دون البرائة واخبر بولاية الحجاج وانتقامه وبموته التاسع ذكر
انه اخبر بقتل ذي الثدية فلم يظفروا به في القتلى فقال ما كذبت ولا كذبت
ثم قال التمسوه فاعتبرهم حتى وجدوه وشق قميصه فوجد على كتفه سلعة كثدي المرأة
عليها شعرات تجذب كتفه مع جذبها وترجع كتفه مع تركها واخبروه بعبور
اهل النهروان الفرات فقال لم يعبروا وان مصارعهم دون النطفة
ثم اخبر ثانيا فانكر ذلك فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان
وجدت القوم عبروا لكنت اول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا
فقال يا اخا الازد اتبين لك ذلك الامر السابع انه كان جالسا
لذي قار لاخذ البيعة فقال اتاكم من قبل الكوفة الف رجل لا يزيدون
رجلا ولا ينقصون رجلا يبايعوني على الموت فقال ابن عباس فجزعت
وخفت النقصان او الزيادة فيفسد علينا الامر فحسبت المبايعين فعددت
واحدا فيها انا افكر في ذلك اذ اقبل اويس وبايع على القتل الى ان قتل
من اخباراته وهي اكثر من ان تحصى وذكرنا بعضها قال واذنت آه ألى

لما بين صغرى الدليل بوجوه المتقدمة شرع في تبيين كبراه اعني كل من كان افضل كان اولى بالامامة من غيره وذلك لقبح تقديم المفضول على الفاضل كما تقدم قال البحث الرابع في امامة باقي الائمة الاثنا عشر عليهم السلام اقول لما فرغ من اثبات امامة علي ع شرع في اثبات امامة باقي الائمة وهم الحسن والحسين وعلي بن الحسين زين العابدين ومحمد بن علي الباقر وجعفر بن محمد الصادق وموسى بن جعفر الكاظم وعلي بن موسى الرضا ومحمد بن علي الجواد وعلي بن محمد الهادي والحسن بن علي العسكري والخلف الحجة صاحب الزمان صلوات الله عليهم اجمعين واستدل على ذلك بوجوه الاول انه لما كانت العصمة شرطا في الامام وجب ان يكونوا هم الائمة دون غيرهم لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فقد تقدم بيانها واما بيان الشرطية فلان كل من قال بوجوب عصمة الامام قال بامامتهم وقد قلنا في وجوب العصمة فلو اثبتناها لغيرهم لكان خرقا للاجماع والثاني ان يكونوا هم الائمة وهو المطلوب الثاني في نقل المتواتر نقلت الشيعة نقلا متواترا عن النبي على كل واحد واحد منهم باسمه ونسبه وذلك كثير مشهور ونذكر هنا شيئا من ذلك ما رواه سلمان الفارسي ره قال كنت عند رسول الله ص في مرضه الذي قبض فيه فجائت فاطمة ع فبكت وقالت يا رسول الله اخشى الضيعة بعدك فقال يا فاطمة اما علمت ان الله تعالى حتم الفناء على جميع خلقه وان الله اطلع على اهل

الارض اطلاعة واختار منها اباك ثم اطلع ثانية واختار منها زوجك وامرني ان اتخذه وليا ووزيرا وان اجعله خليفتي في امتي فابوك خير انبياء الله تعالى وبعلك خير الاوصياء وانت اول من يلحق بي من اهلي ثم اطلع ثالثة فاختارك وولدك فانت سيدة النساء والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وابناء بعلك اوصيائي الى يوم القيمة والاوصياء بعدي اخي علي والحسن والحسين ثم تسعة من ولد الحسين عليهم السلام وعنه ص انه قال للحسين هذا ولدي امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم افضلهم وعن جابر بن عبد الله قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قلت يا رسول الله عرفنا الله ورسوله فمن اولوا الامر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك فقال هم خلفائي يا جابر وائمة المسلمين بعدي اولهم علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم عد تسعة من ولد الحسين وايضا من طريق الخصم ما رواه مسروق قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة فقال انك لحدث السن وان هذا شيء ما سألني احد عنه نعم عهد الينا نبينا صلى الله عليه وآله انه يكون من بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل وروى البخاري عن جابر بن سمرة قال سمعت رسول الله ص يقول يكون بعدي

اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وغير ذلك من رواياتهم فتعين ان الائمة
بعده اثنا عشر خليفة فنقول كل من قال بعده الخلافة جعل الائمة فيهم و
الاخبار في هذا الباب كثيرة لا يحتمل الحال ذكرها نقلت الشيعة على كثرتهم في البلاد
وانتشارهم خلفا عن سلف نقلا متواترا النص من كل واحد منهم اماما واحد
المسلك الرابع ان كل واحد منهم كان افضل من كل واحد واحد من اهل
زمانه من الخاص الشرعي فيجب ان يكون كل واحد امام زمانه والا لزم اما
خلو الزمان من امام او امامة المفضول وكلاهما قبيح فيكونون ائمة وهو المطلوب
واما انهم افضل فذلك ظاهر لمن وقف على تواريخهم وتراجم اخبارهم
قال واما غيبة الامام ع اقول هنا مسائل الاولى في سبب غيبته الا
الثاني عشر فنقول لما دل الدليل على امامته وليس ظاهرا فوجب ان يكون غائبا
واما سبب الغيبة فقد ذكر العلماء سببين احدهما ان يكون سببها خوفا لنفسه لكثرة
عدوه وقلة ناصره او الخوف على اوليائه لو ظهر لهم فلذلك لا يظهر عاما
لكونه على نفسه ولا خائفا لكن خوفه على اوليائه وثانيهما ان يكون سبب الغيبة
مصلحة خفية استاثر الله تعالى بعلمها ولا يجب ان نعلم تلك المصلحة بالتفصيل
لانا اذا اثبتنا عصمته وعلمنا ان فعل الحكيم لا بد له من علة حكمنا بذلك
اجمالا ولم نعلمه تفصيلا الثاني في بيان امكان بقائه هذه المدة الطويلة
فنقول لا شك ان هذا امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فيكون

يكون قادرا على ابقاء هذا الشخص هذه المدة الطويلة خصوصا مع ان عا
هذا التغيير واعتقاده قد وقع امثاله في حق الانبياء كنوح وشعيب
واما في حق الاشقياء كما في السامري والدجال واذا جاز ذلك في
حق الطرفين فليجز في حق الوسط وهم الاولياء وحيث الحال كذلك فلا
وجه لاستبعاد الخصم طول عمره ع الثالث في بيان وجوب وجوده في هذه
المدة الطويلة وذلك لوجهين الاول النصوص الدالة على وجوده
وولادته وطول عمره وغيبته نقلتها الشيعة خلفا عن سلف نقلا متواترا
عن النبي ص وعن الائمة ع الثاني الدليل الدال على ان كل زمان لا بد
فيه من امام معصوم وغيره ليس بمعصوم بالاجماع فيجب ان يكون موجودا
في هذه المدة الطويلة من حين وفاة ابيه الحسن العسكري ع الى انقطاع
التكليف والا لزم خلو الزمان من امام معصوم وهو باطل بالاجماع لما تقدم
من الدليل قال الفصل الثاني عشر اقول في هذا الفصل مباحث
الاول في تعريف الامر والنهي بالمعروف والمنكر اما الامر فقد عرفه
المتكلمون بانه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء فالطلب جنس شامل للامر
والنهي فقوله طلب الفعل خرج النهي فانه طلب الترك وقيده بالقول
احترازا من طلب الفعل بفعل واجب التاسي به لكن يرجع الى القول ايضا
وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج بذلك السؤال والالتماس فان الاول

والنهي عن المنكر وهو ... على جهة الاستعلاء وان في على جهة الاستدعاء والاعتبار الاستعلاء كما هو رأي
ابي الحسين البصري ولم يعتبر العلو كما هو رأي اكثر المعتزلة ليدخل قول فرعون
ماذا تأمرون فانه اطلق الامر على طلبهم الفعل منه مع انه لا علو لهم عليه
وتمام البحث مذكور في اصول الفقه وفي هذا التعريف نظر فان الطلب
مرادف للارادة كما هو رأي المحققين والامر لفظ فاخذها غير الامر
بالتعريف به تعريف بالمباين ان قلت الامر في هذا الباب غير الامر
الاصطلاحي فانه يكون تارة بالقلب وتارة باليد وتارة باللسان فلذا يكون
لفظ مطلقا قلت مع التقدير التسليم لا ما [illegible] في تقييده بالقول لانه
يخرج به القلبي والجوارحي وايضا الطلب غير شامل للاقسام التي ذكرتها
بل هو حقيقة في الطلب القلبي فاستعماله في غيره مجاز والتعريف يأباه وقوله
والامر هنا يريد به في هذا الباب تارة يكون قولا كقولك افعل كذا وتارة
يكون فعلا اما قلبيا كالاهتمام لتارك المعروف التي يدل عليها الاعراض
عنه والتعبيس في وجهه وعدم الادب له او جوارحيا كما اذا افتقر الى
الضرب والجرح وغير ذلك وبالجملة يرجع حاصل الامر بالمعروف الى
الحمل عليه لكن الامر القلبي يجب مطلقا من غير شرط واما اللساني والجوارحي
فانما يجب عند الشرائط الآتية واما النهي فهو عند الامراء تعريفه عنده
تعريفه فيكون مع ما قاله هنا النهي هو طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء

الاستعلاء وبيانه في الاحتراز والنقض كما تقدم في الامر وهو ايضا ينقسم
الى القلبي واللساني والجوارحي ويرجع حاصله الى المنع من المنكر واما المعروف
فهو الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه اذا عرف فاعله ذلك او
دل عليه فالفعل جنس وبالحسن خرج القبيح وبقولنا بوصف زائد على حسنه
خرج المباح وقولنا اذا عرف فاعله ذلك احترازا من الغافل فانه
غير مكلف وقولنا او دل عليه ليدخل فيه ما اذا لم يعرفه تفصيلا لكن عرفه
اجمالا وقام الدليل عليه واما المنكر فهو القبيح الذي في فعله وجوبها فقول
انهما لطفان في فعل المعروف وترك المنكر وكل لطف واجب اما الكبرى
فقد تقدمت واما الصغرى فلان المكلف اذا عرف انه متى فعل المنكر
او ترك المعروف منع منه او استحق به او عوقب عليه كان ذلك صارفا له
عن الاقدام ولا نعني باللطف الا ذلك فيكونان واجبين لذلك وهو المعروف
ولما كان المعروف منقسما الى واجب وندب كان الامر بالواجب لطفا فيكون
واجبا كوجوب ماهيته والامر بالمندوب لطف فيه فيكون مندوبا كندبه واما
المنكر فلا ينقسم فالنهي عنه واجب مطلقا الثالث في طريق وجوبهما هل هو السمع
لا غير او العقل والسمع معا قال شيخنا ابو جعفر الطوسي رحمه بالثاني لانهما
لطفان كما تقدم وكل لطف واجب وقال السيد المرتضى وابو الصلاح وسلار
بن عبد العزيز بالاول واختاره رضوان لما تقدم عليه المحقق في تجريده والعلامة

في آخر كتبه واستدل بان تقريره انه لو كانا واجبين عقلاً لزم كونه تعالى
مخلاً بالواجب او وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر واللازم بقسميه
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الواجب العقلي عام لا يختص بمكلف
الفاعلين لانه يجب لوجه وجوبه ووجه وجوبه عام فيكونان واجبين
عليه تعالى لوجوبهما علينا فاما ان لا يفعلهما فيلزم اخلاله بالواجب او
يفعلهما فيلزم وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر لان الامر بالمعروف
هو الحمل عليه والنهي عن المنكر هو المنع منه لكن الاوجه ان يجاب به ويمنع
ان يقال اي شيء تعني بالحمل والمنع ان كان مؤدياً الى الالجاء فهو باطل
لانه مناف للتكليف او غير المؤدي الى الالجاء وذلك لا يلزم منه ما
ذكرتم لانه لا يمتنع كونهما مقربين كالحدود والتعزيرات فيجوز وقوع المنكر
وعدم المعروف كما جاز مع الحدود والتعزيرات الرابع في شرائطهما وقد
ذكر المصـ ههنا منها ثلثة الاول علم الامر والناهي بان ما يامر به او ينهى
عنه معروفاً او منكراً والا لجاز العكس فيقبح المنكر وارتفع المعروف وهو باطل
الثاني تجويز التأثير والا لزم العبث بالامر والنهي وهو قبيح الثالث عدم
حصول مفسدة اعظم من ترك المعروف وفعل المنكر الرابع في محل وجوبهما
واختلف في ذلك فقال الشيخ ابو جعفر ره انه على الاعيان وقال السيد
والمر انه على الكفاية واستدل الشيخ بوجوه الاول ان جهة الوجوب عامة

عامة بالنسبة الى كل مكلف فيكونان واجبين على الاعيان الثاني
انهما واجبان عليه ع بقوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف ودليل التأسي
به عام الثالث ظاهر قوله ع لتامرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر او
ليسلطن الله عليكم شراركم ويدعو خياركم فلا يستجاب لهم واستدل السيد
والمصـ بان الغرض وقوع المعروف وارتفاع المنكر وبعد حصولهما
من واحد فوجوبهما على غيره عبث وفيه نظر فان للشيخ ان يقول لانم
ان الغرض هو ذلك لا غير لجواز ان يكون الغرض مع ما ذكرتم حصول
الثواب للامر والناهي بالقصد الى وقوعهما سلمنا لكن ليس الكلام في
وجوبهما بعد الوقوع اذ من شرطهما كونهما مما يتوقعان في المستقبل لان
الامر بالماضي والنهي عنه عبث بل الكلام فيما قبل الوقوع وحينئذ لا
يلزم العبث قال الفصل الثالث عشر في المعاد اقول لما فرغ من
المباحث المتعلقة بالاعتقاد وشرع في احوال المكلفين بعد موتهم في حصول
اثر ذلك الاعتقاد وجوداً وعدماً فان الدنيا دار الكسب والاخرة
دار جزاء والمعاد مفعل من العود وهو اسم زمان العود او مكانه و
المراد هنا الوجود الثاني في هذه الاشخاص الانسانية بعد موتها لا هذه الحي
منها او ابقائه ولما توقف ذلك على معرفة الاشخاص الانسانية او الحكم
على الشيء بدون تصوره محال قدم البحث عن حقيقة الانسان ماهي فقال

البحث الاول في حقيقة الانسان اقول اختلف الناس في ماهية الانسان
اختلافا عظيما واضطربت آراؤهم في ذلك اضطرابا جسيما ويرجع اختلافهم الى
ان الانسان اما جسم او جسماني او لا جسم ولا جسماني على سبيل منع الخلو القسم
الاول ان يكون جسما واختلف في ذلك الجسم ما هو فقال جماعة من المتكلمين
كابي علي وابنه ابي هاشم وغيرهما انه هذا الهيكل المحسوس المشاهد المشار اليه
المخبر عنه وبه قال السيد المرتضى وقال قوم انه الجزء الناري وقال قوم
انه الجزء الهوائي وقال قوم انه الجزء المائي وقيل انه الدم وقيل انه
الاخلاط الاربعة وقيل هو الروح وهو مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها
مسكنه الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها تنفذ في
العروق والاعصاب الى سائر الاعضاء وقيل انه النفس الذي في الانسان
وقال النظام هو جسم لطيف في داخل البدن سار في اعضائه فاذا قطع منه
عضو تقلص باقيه الى داخل البدن فاذا انقطع بحيث ينقطع ذلك الجسم
اللطيف مات الانسان وهو قريب من مذهب المتكلمين وقال المحققون
كابي الحسين البصري وغيره انه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن
باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان
واختاره المصنف في [illegible] والفاضل كمال الدين ميثم البحراني وغيرهما
وهو اقوى ما قيل في هذا الباب القسم الثاني ان يكون جسمانيا واختلف فيه

فقال ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب وقيل هو المزاج
المعتدل الانساني وهو كيفية متوسطة تحصل من تفاعل الكيفيات البسيطة
المتضادة وقال قوم انه الحياة وقيل هو تخاطيط الاعضاء وتشكل الانسان
الذي لا يتغير من اول عمره الى آخره القسم الثالث ان لا يكون جسما
ولا جسمانيا بل جوهر مجرد غير متحيز ولا حال في المتحيز متعلق بالبدن ليس
تعلق الحلول فيه بل تعلق التدبير له كتعلق العاشق بمعشوقه والملك بمدينته
وهو مذهب جمهور الفلاسفة ومن المتكلمين ابي القاسم الراغب ومعمر بن
عباد السلمي من المعتزلة والغزالي من الاشاعرة وابي سهل بن نوبخت
والمفيد محمد بن محمد بن النعمان من الامامية والمحقق الطوسي والمشهور
المعتبر هو هذا المذهب ومذهب الاجزاء الاصلية وما عدا هذين المذهبين
فمنها ما هو غير مشهور ومنها ما هو ظاهر البطلان فلنذكر ما احتج به اهل هذين
المذهبين فنقول احتج القائلون بالاجزاء بانه لو كان الانسان عبارة
عن المجرد لما امكن الحكم عليه بدون معرفة المجرد والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان الحكم على الشيء مع الجهل به محال واما بطلان
التالي فلانا نحكم على ذواتنا بالاحوال كالمجيء والذهاب والقيام و
غيرها والحكم عليها بالصفات النفسانية كالقدرة والعلم والادراك و
الذكاء والشجاعة والسخاء وغير ذلك من الصفات حكما قطعيا وقد منع [illegible]

شعورنا بالمجرد، فلو كان الادراك عبارة عن المجرد لما امكن حصول تلك
الاحكام حال الجهل به وهو ظاهر وهذا الدليل مع تقديره تمامه يدل على نفي
المجرد لا غير ولا يدل على نفي ما يقع الادراك فيفتقر الى تتميم فنقول اما هذا
القول بالهيكل المحسوس فيدل على بطلانه ما قيس هكذا من الشكل الثاني
لا شيء مما ذكروه يرجع اليه ما ذكرنا من الاحكام وكل الانسان يرجع
اليه تلك الاحكام ينتج لا شيء مما ذكروه بالانسان وهو المطلوب والمقدمتان
ضروريتان ظاهرتان واما الهيكل المحسوس فيدل على بطلانه هو انه يتغير
ويتبدل ويزيد وينقص والانسان في جميع الحالات واحد فلا يكون
هذا الهيكل بجملته ثم هذا الهيكل يشتمل على اجزاء يتغير ويتبدل واجزاء
لا يتبدل ولا يتغير وليس الانسان عبارة عن الاولى بما قلناه في الهيكل
فيكون عبارة عن الثانية وهو المطلوب وهو رأي الفلاسفة ومن قال بقولهم
بان الانسان يعلم معلومات غير منقسمة فيكون علمه بها غير منقسم فيكون ذلك
علمه غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم ينتج ان محل العلم الذي هو الانسان
ليس جسما ولا جسمانيا وهو المطلوب فقد اشتمل هذا الدليل على مقدمات اربع
لا بد من بيانها برهان المقدمة الاولى ان هاهنا معلوما غير منقسم وهو
ظاهر لوجوه الاول ان واجب الوجود معلوم وهو غير منقسم الثاني ان
المعلوم اما ان يكون له جزء او لا فان كان الثاني فهو بسيط فيكون غير منقسم

منقسم وان كان الاول فيستحيل معرفته الا بعد معرفة اجزائه او اجزاء
سابق على الكل في الوجودين وذلك الجزء غير منقسم فيكون هاهنا معلوم
غير منقسم الثالث ان الخط موجود بالاتفاق والنقطة طرفه وهو غير
منقسم بالاتفاق وهي غير معلومة فيكون هاهنا معلوم غير منقسم المقدمة الثانية
ان العلم بغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم وذلك لانه لو انقسم لكان
كل جزء من اجزائه اما ان يكون علما بذلك المعلوم او بشيء من اجزائه
او لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بشيء من اجزائه والاقسام الثلاثة
باسرها باطلة وهي لازمة على تقدير كونه منقسما فلا يكون منقسما وهو المطلوب
اما بطلان القسم الاول وهو ان يكون ذلك الجزء علما بذلك
المعلوم فلانه يلزم منه مساواة الجزء للكل وهو محال اذ الجزء مغاير
للكل وهو ظاهر واما الثاني فلانه يستلزم ثبوت الاجزاء لذلك المعلوم
الذي فرضناه غير منقسم وهو محال واما الثالث فلانه اذا لم يكن
ما فرضناه علما بذلك المعلوم علما به لان اجزاءه ليست علما به ولم يحصل
امر آخر يقتضي العلم به فلم يكن ح علما به هذا خلاف الفرض انه علم به هف
وان كان الاول كان ذلك هو اصل هو العلم بالحقيقة اذ الوقوف
مع المعلوم انما حصل العلم به والتركيب الذي فرض يكون انما هو قابل
العلم ان كان ذلك لانه قائما بالاجزاء او ما علمنا لكان على خلاف

من الاجزاء والغرض ان التركيب في الجسم ممتنع هف المقدمة الثالثة ان
محل ذلك العلم الغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم لانه لو انقسم لكان
العلم اما ان لا يكون حالاً في شيء من اجزائه وهو خلاف الفرض
او يكون حالاً في واحد من اجزائه وننقل الكلام اليه ونقول كما قلنا
في الاول ويتسلسل او يكون حالاً بتمامه في كل واحد واحد من اجزائه
فيلزم حلول العرض الواحد في المحال المتعددة او يكون بعضه حالاً في
بعض اجزائه فيلزم انقسام ما فرض غير منقسم هف والحاصل انه لو لم يكن
محل العلم غير منقسم للزم اما خلاف الفرض او التسلسل او كون العرض الواحد
في المحال المتعددة او فرض ما ليس بمنقسم منقسماً والاقسام الاربعة باطلة
وهي لازمة على تقدير انقسام المحل فلا يكون منقسماً فيكون غير منقسم واما
المقدمة الرابعة ان كل جسم وجسماني فهو منقسم وهو بناء على نفي الجزء الذي
لا يتجزى وقد تقدم الاستدلال عليه والاعتراض على هذا الدليل ان
نقول اما المقدمة الاولى فممنوعة واما الثانية فممنوعة اما الاولى
فلانا نختار ان ذلك الجزء يكون محلاً لذلك العلوم قوله ويلزم مساواة
الجزء للكل قلنا اي شيء تعني بلزوم المساواة في الحقيقة او في التعقل
ان اردت الاول فممنوع وان اردت الثاني فمسلم لكن لا يلزم منه محال
اذ لا يلزم من المساواة في التعقل المساواة في كل وجه لا بد له من دليل

دليل واما الثانية فلانا نختار ان كل واحد من اجزائه ليس عالماً به
لكن عند اجتماع الاجزاء يحصل العلم وما ذكرتم من دليل بطلانه
باطل بالضرورة اذ يلزم منه نفي الماهيات المركبة بأسرها وبيانه
ان نقول لا شيء من الحيوان الا وهو مركب لانه لو كان مركباً فلكان
كل واحد من اجزائه اما ان يكون حيواناً او لا فان كان الاول
لزم مساواة الجزء للكل وان كان الثاني فاما ان يحصل عند
الاجتماع امر زائد باعتباره يكون حيواناً او لا فان كان الاول
لزم ان يكون التركيب في قابل الحيوان او فاعله لا فيه وان كان
الثاني لم يكن ما فرضناه حيواناً فيلزم انتفاء ماهية الحيوان من البين
وهو باطل بالضرورة على ان قوله يلزم منه التركيب في القابل او في
الفاعل لا غير ممنوع بل التركيب في الماهية المركبة الحاصلة عند اجتماع
اجزائها واما المقدمة الثالثة فلانا نختار انه قائم بمجموع الاجزاء
ولا يلزم انقسامه الا اذا حل فيه على سبيل السريان وهو ممنوع فلم
لا يجوز ان يكون قائماً به كقيام النقطة والوحدة والاضافة
بمحالها المركبة عندهم واما المقدمة الرابعة فممنوعة ايضاً لانها
مبنية على نفي الجزء وقد تقدم دليلنا على اثباته قال البحث الثاني
في اعادة المعدوم اه اقول اختلف الناس في ان الشيء

اذا عدم عدماً محضاً بحيث لم تبق له هوية في الخارج هل يمكن اعادته
بعينه مع جميع عوارضه ومشخصاته التي كان بها متشخصاً معيناً ام لا فذهب
مشايخ المعتزلة القائلون بثبوت المعدوم الى ان ذلك ممكن بناء منهم
على ان ماهيته ثابتة حال العدم فاذا وجد حصل له صفة الوجود فاذا
عدم مرة اخرى لم تبطل ذاته المخصوصة وانما زالت عنه صفة الوجود
لا غير وذاته باقية في الحالين وقالت الاشاعرة انه بعد ما بطلت
ذاته وصار نفياً محضاً لكنه يمكن اعادته بعينه لما ياتي من دليلهم وقالت
الحكماء والمحققون من المتكلمين كابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي و
غيرهما بامتناع اعادته بعينه واختاره المحقق الطوسي والمصنف واستدلوا
بوجوه الاول ان ما عدم انتفت هويته بحيث لم يبق له ما يمكن ان
يشار اليه ويحكم عليه بصحة الاعادة وتحقق ماهية الشيء شرط في امكان الحكم عليه
وصحة الاشارة اليه وفيه نظر فان الحكم عليه بامتناع الاعادة حكم عليه فيلزم
التناقض الثاني انه لو صح اعادة المعدوم لزم اجتماع المتقابلين و
اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد لاعيد مع جميع
عوارضه ومشخصاته التي من جملتها زمانه الذي كان عليه قبل العدم ولو
كان كذلك لكان مبتدأ بذلك الاعتبار ومعاداً باعتبار وجوده ثانياً
فيكون مبتدأ معاداً معاً فيلزم الجمع بين المتقابلين وهو محال بالضرورة وفيه

نظر فانه انما يكون مبتدأ لو وجد مع وقت المبتدأ في ذلك الوقت
وذلك ممنوع الثالث انه لو اعيد لما حصل امتيازه عن مثله واللازم باطل
لان عدم الامتياز بين الاثنين محال فالملزوم وهو اعادته بعينه محال
ايضاً وهو المطلوب بيان الملازمة انا اذا فرضنا سواداً وجد ثم عدم ثم اعيد
والآخر مبتدأ وجدا معاً لم يتميز بينهما فرق لا الماهية ولا المحل ولا غيرهما
من المميزات الا كون احدهما كان موجوداً ثم عدم والآخر لم يسبق
عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهية في العدم ولا
يمكن الحكم عليها بانها هي حالة العدم وفيه نظر فان التميز في الخارج لا
يستدعي التميز هنا والتميز الخارجي في نفس الامر حاصل وهو كاف في
تحقق الاثنينية احتج الاشاعرة على ذلك بانه لولا ذلك لزم انقلاب
الحقيقة وهو محال بيان الملازمة ان ماهيته قبل العدم قابلة للوجود
الذي لا تتصف به بالوجود تارة وبالعدم اخرى فيجب ان يكون كذلك
بعد العدم والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وهو انقلاب الحقيقة وفي هذا ايضاً نظر وذلك لان الحكم
بامتناع وجوده انما هو حكم بامتناع الوجود المقيد بكونه بعد العدم وليس
ذلك الامتناع للذات ولا لامر من لوازمها بل ذلك لامر لازم
للذات وهو كونه بعد العدم ولا يلزم من ذلك انقلابها من الامكان الى

الامتناع قال المصنف ره وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب النهاية
ولكن لم يتفق لنا الوقوف على ذلك الكتاب لكن ذكرنا من أدلة
الفريقين ما اتفق لنا العثور عليه من فوائد في غير ذلك الكتاب ثم إنه
رحمه الله عن طلبة العلم خيرا قال والمعتمد أولا الضرورة على الحكم الأول أعني
امتناع الإعادة تركيب عوارضه ومشخصاته التي بها صار شخصا بعينه وهو ظاهر
قال البحث الثالث في صحة عدم العالم إلخ أقول اختلف الناس
في صحة عدم العالم فقال طائفة من الحكماء إنه ممتنع لذاته لأنه واجب الوجود
عندهم وقال قوم إنه لا يمتنع عدمه بالنظر إلى ذاته لكن ممتنع بالنظر إلى غيره
وهو أنه مستند إلى علة واجبة قديمة ودوام العلة يستدعي دوام المعلول
وقد تقدم بطلان هذين التوجيهين وقال الكرامية يمتنع عدمه مطلقا لا من
دليلهم وقال جمهور المسلمين إنه يصح عدمه لذاته وهو الحق واستدل المصنف
عليه بوجهين الأول أن العالم محدث وكل محدث يجوز عدمه أما الصغرى
فقد تقدمت وأما الكبرى فلأن المحدث هو الموجود المسبوق بالعدم
فيكون وجوده متعقبا بما فيه [illegible] عليه وهو المطلوب الثاني لو امتنع
عدمه لكان ذلك الامتناع إما لذاته فيكون واجبا لذاته فيلزم الانقلاب
لحقيقته من الإمكان إلى الوجوب وهو محال أو لا لذاته فيكون جائز العدم
بالنظر إلى ذاته وذلك هو المطلوب قال وهل يعدم أم لا يمتنع إلخ أقول

[illegible]

أقول لا يلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه لأن جواز عدم
الشيء لا ينافي دوام وجوده وإذا ثبت ذلك اختلف القائلون بجواز عدم العالم
في أن ذلك الجائز هل يقع أم لا فقال أبو الحسين البصري ومن تابعه
في القول بعدم صحة إعادة المعدوم لأن ذلك الجائز لا يقع وقال
المجوزون أن ذلك يقع احتج أبو الحسين بأنه لو عدم لامتنع إعادته
واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلامتناع إعادة المعدوم
وأما بطلان اللازم فللإجماع على وجود المعاد ولذلك فسر أبو الحسين
الإعدام الوارد في الشرع بتفرق الأجزاء وخروجها عن الانتفاع
واحتج المجوزون بوجوه الأول قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه
والهالك هو [illegible] الفناء أو العدم الثاني قوله تعالى هو الأول والآخر
وإنما يكون أولا إذا كان موجودا ولا موجود غيره وإنما يكون آخرا
إذا كان موجودا ولا موجود معه الثالث قوله تعالى كل من عليها فان
أي معدوم وليس المراد الإخبار عن الماضي لأنه يعدم من دليل [illegible]
فيراد المستقبل الرابع قوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده والبدء كان
عن عدم محض فكذا الإعادة والآيات لا تطابق الشبهة أجاب أبو الحسين وأتباعه
عن الأول بأن المراد هالك بالنظر إلى ذاته من حيث إمكانه الذاتي
وهو لا ينافي استمرار وجوده أو يكون المراد بالهلاك الخروج عن حد

الانتفاع والميت غير منتفع به وهو الحق وعن الثانية ان الاية ليس فيها
شي من ادوات العموم فجاز ان يراد بها اول الاحياء وآخرهم او نقول
جاز ان يراد هو اول كسب اللذات والاستحقاق للجزاء بناء ان لذات
اهل الجنة ممتدة قطعا فلا يكون آخرا بالنسبة اليهم وقد قيل ان معنى
كونه اولا اي مبدأ لكل شيء وآخرا اي غاية لكل شيء وعن الثالثة
ان المراد بالفناء الموت وعن الرابعة ان التشبيه اعم من ان يكون
من جميع الوجوه او من بعضها والعام لا يدل على الخاص واعلم ان الاجماع
انما انعقد على وجوب اعادة من له حق او عليه حق فجاز ان يكتفى في حق المكلف
بالتفريق وفي غيره بالعدم المحض بعده فلا يلزم من ذلك نظرا الى القائل
بامتناع اعادة المعدوم قال واما جوازه فالحق فثبت بما قررناه
بعدم الاجسام في كيفية اعدامها ويرجع حاصل الاقوال الى ان الاعدام اما
بالاعدام او بطريان الضد او بانتفاء الشرائط ووجه الحصر ان المعدوم اما
او بسط واو بسطه اما وجودية او عدمية فالاول هو الاعدام بالفاعل
وقد قال به القاضي ابو بكر في احد قوليه وقريب منه قول ابي الهذيل فانه قال
ان اعدامه بان يقول له افن فيفنى كما ان ايجاده بان يقال له كن فيكون
وقال النظام ان الاجسام غير باقية فاذا اراد الله تعالى عدمها لم يوجدها بعد
عدمها والثاني هو الاعدام بطريان الضد وقال به ابو علي الجبائي وابنه

وابنه ابو هاشم فانهما قالا ان كيفية الاعدام هو ان يخلق الله تعالى
عرضا يسمى الفناء واذا وجد عدمت الجواهر جميعها ولا يبقى زمانين
الا ان ابا علي قال ان بازاء كل جوهر فناء وابو هاشم قال في
فناء واحد يكفي في عدم الجواهر ثم انهما الاعراض يعدم بانتفاء
الجواهر لانها شرطها وقد تقدم القول على هذا الكلام الثالث هو
الاعدام بانتفاء الشرط وحينئذ القائلون به فقالت الاشاعرة ان
الاعراض غير باقية وان الله تعالى يجدد خلقها في كل آن واذا لم
يخلق الاعراض التي هي شرط في الجواهر انعدم الجواهر وقال القاضي
في قوله الثاني ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال [illegible]
وامام الحرمين ان الجواهر تحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس
الاعراض فاذا لم يخلق الله اي نوع كان عدم الجواهر وقال الكعبي
وبشر ان العرض الذي هو شرط في وجود الجوهر البقاء فاذا لم يخلق
الله البقاء عدم الجوهر الا ان بشرا القول ان ذلك البقاء قائم
بذاته لا في محل والكعبي يقول قائم في محل والضرورة جازمة بان الاعدام في
الفاعل المختار والطل القولين الاخيرين اما الثاني فمبني لعدم في
الاعراض من نوع الفناء [illegible] وعلى القول واما الثالث فلوجوه الاول
ما تقدم من بقاء الاعراض الثاني ان العرض مفتقر الى الجوهر فلا يفتقر

الجوهر في وجوده اليه لدار الثالث ان العدم ما عدم الشرط كما يعدم
في عدم المشروط اما بالفاعل فقد ابطله او بالضد فقد ابطلناه او
بانتفاء الشرط فيتسلسل او يدور وهما باطلان الرابع ان البقاء
امر عقلي لا عرض وجودي وعلى تقدير ثبوته لا يعقل وجوده قائما على
المحل والا لما كان عرضا بل جوهرا ووجوده في المحل يستلزم الدور
المحال كما تقدم ثالث الكرامية والاعدام بالفاعل لا يجوز ايضا لان
العدم لا يصلح لان المؤثر لا بد ان يكون اثره وجوديا اذ لو كان عدميا
لم يكن مؤثرا اذ لا فرق بين قولنا فعل العدم وبين قولنا لم يفعل واذا
كان وجوديا فاما ان يستلزم عدم الجوهر او لا والاول هو الاعدام
بالضد وقد تقدم بطلانه والثاني لم يكن اعداما بل ايجادا ولا نزاع فيه
قلت معنى الاعدام عدم التأثير في الوجود او بقائه لان التأثير في العدم
لان انقطاع تأثير الوجود يستلزم العدم وقولكم لا فرق بين فعل العدم وبين
لم يفعل قلنا بل الفرق حاصل وذلك لان مفهوم فعل العدم تجدد
العدم بعد الوجود ومفهوم لم يفعل بقاء العدم على ما كان فظهر الفرق
قال ويجوز اه اقول فرق الاصحاب وجمهور الحكماء جوزوا
وقالوا ان هذا فاسد ... الاجزاء انها ممكنة فيجوز عليها العدم وزوال الهيئة
التركيبية وهو الخطأ ولانها محدثة فلا تكون ازلية ثابتة للوجود والعدم ولا نفي

ولا يبقى الا الافتراق والانتشار والزوال ثم [illegible] الحاصل بين
هذه الاجزاء المركبة واما الوقوع فالنقل متواتر كقوله تعالى اذا السماء
انشقت اذا السماء انفطرت واذا الكواكب انتثرت وغير ذلك من
الآيات وهو كثير قال المبحث الرابع اه اقول يمكن ان يخلق
الله تعالى عالما آخر مثل هذا العالم في ملكيته وعنصريته بل عوالم
اخر خلافا للفلاسفة ويدل على ما قلناه وجوه الاول انه لو امتنع
وجود عالم آخر لامتنع وجود هذا العالم والتالي باطل قطعا فكذا
الملزوم بيان الملازمة ان ذلك الامتناع اما ان يكون لذاته
او لعارض ان كان الاول لزم امتناع هذا العالم ايضا لانه مماثل
له وحكم المثلين في الصحة والامتناع واحد وان كان الثاني حصل الجواز
على تقدير زوال ذلك العارض بزوال الامتناع فيمكن وجود عالم آخر
الثاني اجماع المسلمين على ذلك وهو ظاهر الثالث تواتر النقل كقوله
تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
بلى وهو الخلاق العليم وغير ذلك من الآيات وجاز الاستدلال
في هذه المسألة بالنقل لعدم توقف حجية النقل عليها احتجت الفلاسفة بوجهين
الاول انه لو امكن خلق عالم آخر لزم الخلاء والتالي باطل قطعا
فكذا الملزوم بيان الملازمة ان العالم كرة لان الكرة هي اشكل

الذي يقتضيه الطبيعة البسيطة وذلك لان فعل القوة الواحدة في المادة
الواحدة فعل متشابه وان كان كرة فاذا وجد كله يكون كرة ايضا
فتقدير الكرتان فيفصل بينهما خلاء وهو محال لما تقدم الثاني انه لو امكن
فرض عالم آخر لزم ان يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان وهو باطل
اما الملازمة فلانا لو فرضنا ارضا اخرى وسط عالم آخر لزم ان تكون
متساوية لهذه الارض في الحقيقة فيكون لها ميل الى مكان هذه الطبيعي ولو
لما كانت متساوية لها وحيث فرضت جزءا من ذلك العالم الآخر تكون
خارجة من هذا العالم ومطابقة لذلك العالم طبعا فيكون لها مكانان
طبيعيان واما بطلان اللازم فانه اذا حصل الجسم في احد المكانين طبعا
يكون تاركا للآخر طبعا فلا يكون المكانان طبيعيين معا واجيب
عن الاول بالمنع من الكرية فلان الشكل الطبيعي والقوة الواحدة
فعلهما متشابه وقد يمنع الطبيعة على تقدير تسليمه بل هو فعل الحق تعالى لكن
جاز تعدد آثار القوة الواحدة عند تكثر الآلات والشروط وغير ذلك
سلمنا لكن يمنع استحالة الخلاء وقد تقدم دليل ثبوته وعن الثاني بالمنع من
احتياج الجسم الى طبيعة تقتضي تخصيصه بالمكان بل بفعل الفاعل المختار سلمنا
لكن لم لا يجوز اختلاف طبيعتي الارضين في العالمين فلا يقتضي احداهما
المكان الذي في عالم الاخرى سلمنا تساوي الطبيعتين لكن لم لا يجوز تخصيص

بعض طبايع الارضين بما عدا الاثنية لا لمعنى كاختصاص المدرة المعينة
بمكانها المعين لا لمرجح مع تساوي الاجزاء الجزئية من الارض بالنسبة
اليها قال البحث الخامس في وجوب آه اقول اجمع المسلمون على
وجوب انقطاع التكليف بمعنى انه ينتهي الى زمان لا يكون فيه امر ولا
نهي بل فيه جزاء الطاعة والمعصية وهو المعبر عنه بيوم القيمة والحشر وانما
والدليل على ذلك هو انا نقول كلما وجب ايصال الثواب الى المستحقه
وجب القول بانقطاع التكليف لكن المقدم حق فالتالي مثله اما بيان حقية
المقدم فلوجهين الاول الاجماع الثاني ما تقدم من كونه تعالى حكيما
لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب واما بيان الشرطية انه لو لا انقطاعه على
ذلك التقدير لزم الالجاء وهو باطل لانه ينافي التكليف بيان لزوم
الالجاء ان المكلف اذا علم حصول جزاء الطاعة عقيبها في ثلث الحال
وحصول جزاء المعصية او ترك الطاعة لو صدر عنه ذلك في ثلث الحال كان
مجبرا على ايجاد الطاعة وترك المعصية وهو باطل اذ شرط استحقاق الثواب
صدور الفعل عنه مختارا والا لا فرق بين صدوره منه ومن غيره وكان
يجوز ايصال الثواب الى غير المطيع والعقاب الى غير العاصي وهو باطل
فيكون التكليف منقطعا وهو المطلوب ان قيل لا نسلم ان الالجاء مناف
للتكليف والا لما وقع في الشريعة لكنه واقع فلا يكون منافيا وهو الملجأ

وبيان وقوعه ان المكلف اذا علم انه اذا ترك الصلوة قتل واذا سرق
اذكره قتل واذا شرب جلد واذا زنى رجم كان ذلك مما يبعثه على
ايقاع الطاعة وترك المعصية وهو معنى اللطف الذي يستعمله فيما ليس
حال الحدود والتعزيرات في هذه الدار كحال الثواب والعقاب في تلك
الدار وذلك لان المكلف تجوز عدم شعور النبي او الامام به اذا
ترك الطاعة او ارتكب المعصية فيخاف حال ريبه الخفية فان هذا التجويز
غير حاصل لما تقرب من ذكره تعالى عالما بكل المعلومات وهو المتولي لجزاء
المكلفين ان قيل هذا الجواب باطل بما تقرر من سيرته وهو انه كان
يخير الاعرابي بين الاسلام والقتل وهو معنى الالجاء والالجاء ولا يمكن ان تقول
هنا انه يجوز عدم الشعور فلا الجاء لانك ان هذه الصورة الجزئية الالجاء و
هو حسن لا قبيح بل في ابتداء التكليف لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهو
وقوف المكلف على ادلة الحق ومحاسن الاسلام حتى ان ذلك داعيا له الى
دخوله في الايمان مختارا اذ لو لم يدخل في الاسلام ولم يباشر المسلمين لكن
ان لا يسمع ادلة الحق فيبقى على كفره فحسن الالجاء لاشتماله على هذه المصلحة
ولا قبح وهو لطف من الشارع في حق الكافر ولهذا كان ذلك الاسلام
الالجائي لم يستحق به ثوابا ولهذا قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا اذ الثواب مشروط بالايمان المستند الى البرهان قال

قال المبحث السادس في اثبات المعاد اقول لما فرغ من الامور التي
هي كالمقدمات في اثبات المعاد شرع في اثباته واختلف فيه فانكره
الدهريون والطبيعيون واثبته معظم الحكماء والمليون ولكن اختلفوا في
كيفيته فعند الفلاسفة انه روحاني بتجرد النفس كافلاطون وارسطو واتباعهم
كابي نصر الفارابي وابن سينا انه نفساني لا غير وان كان ابن سينا
في الشفاء جوز البدني وحكم بان تفاصيله مستفادة من الشرع لكنه نفى
منه في غيره من كتبه وعند المليين انه بدني وجماعة من المحققين راموا
الجمع بين الحكمة والشريعة قالوا هو نفساني وبدني معا وهو غير بعيد عن
الصواب واما جالينوس فانه توقف فيه وذلك لان الانسان عنده
عبارة عن المزاج وهو مما يعدم بالموت والمعدوم لا يعاد ومع تقدير
ان يكون الانسان عبارة عن اجزاء غير المزاج تجوز اعادته فلذلك
توقف اذا تقرر هذا فاعلم ان المعاد البدني جائز وواقع اما جوازه
فمبني على مقدمات الاولى ثبوت الجوهر الفرد وقد تقدم برهانه وذلك
لان الانسان لما كان عبارة عن الاجزاء الاصلية تكون اعادتها
بجمعها بعد تفرقها وتشتتها الثانية ثبوت الخلاء لان العالم لو كان كله
ملأ لما صحت حركة بعض الاجزاء عن بعض عند التأليف والاعادة وقد
تقدم دليله وهاتان المقدمتان لم يذكرهما المصنف لكن ذكرهما غيره كنظر

الدين الرازي وكمال الدين ميثم وغيرهما انه لكونه تعالى قادرا على
كل الممكنات وقد تقدم دليله وبيان توقفه على القدرة ظاهر لان
الفعل الاختياري انما يقع بالقدرة والثاني كونه تعالى عالما بكل المعلومات
الكلية والجزئية وقد تقدم ايضا بيانه ووجه توقفه عليه انه لا بد فيه من
تميز اجزاء بدن كل شخص عن اجزاء بدن شخص آخر ليعيد الى كل شخص
اجزائه فتوقفه على العلم بين وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم لا بد ان
يكون عالما باجزاء بدن كل شخص بان يعيدها حتى يعيدها على ذلك الوجه
ولتوقف المعاد على هاتين المقدمتين توقفا ظاهرا كان سبحانه حيث ما قرر
المعاد البدني في القرآن قرر بعده هاتين المقدمتين كقوله تعالى وضرب
لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهو بكل خلق عليم فقوله انشأها اشارة الى القدرة لاستلزام
الانشاء ذلك الى غير ذلك من الآيات وهو معلوم لمن تدبر الكتاب
العزيز واستقرأ آياته اذا تقررت هذه المقدمات فنقول اما ان نقول
بان جميع الاجزاء تعدم ثم تعاد او نقول قد تفرقت لا غير فامكان اعادتها بعد ثبوت
هذه المقدمات ظاهر لان جمعها بعد تشتتها وتفرقها لا شك في امكانه
كابتداء خلقها فيكون تعالى قادرا عليه واما ان نقول انها تعدم وامكان
اعادة المعدوم فظاهر ايضا فان الامكان حاصل على التقديرين واما الحكم

بوقوعه فلوجهين الاول اخبار الصادق المتواتر عنه فانه معلوم بالضرورة
من دين محمد صلى الله عليه وآله الثاني ما تقدم من حكمته تعالى وكونه لا يخل بواجب
عليه ايصال كل مستحق الى مستحقه وذلك انما يكون بالمعاد والا لضيع
فالمعاد واجب احتجت الفلاسفة والمنكرون للمعاد البدني بوجهين
الاول انه لو صح اعادة الاجسام لزم اما التداخل واخلاء الاجرام
بعضها بعضا هكذا الملزوم بيان الشرطية ان الاعادة اما ان تكون في هذا
العالم او في غيره فان كان الاول لزم التداخل لانه ملأ وان كان
في غيره لزم كون الشكل كرة لما تقدم من ان الشكل الطبيعي هو الكرة فلو
وجد كرة اخرى فيكون بينهما خلاء الثاني لو صحت الاعادة لاستحالت الاعادة
واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو اكل انسان انسانا آخر
بحيث صارت اجزاء المأكول اجزاء للآكل فيوم القيامة اما ان تعاد تلك
الاجزاء الى الآكل فيضيع المأكول او الى المأكول فيضيع الآكل لكن تخصيص
احدهما بالاعادة ترجيح من غير مرجح وهو محال فتكون الاعادة محالة
وهو المطلوب والجواب عن الاول انا نختار انها في هذا العالم والتداخل
انما يلزم لو بقي هذا العالم على حاله وكان ملأ اما مع تقدير عدمه كقوله
يوم تبدل الارض غير الارض والسموات او مع تقدير وجوده ويكون
خلاء كما قد دللنا عليه ولا يلزم ذلك وعن الثاني انا قد بينا ان الانسان

عبارة عن الاجزاء الاصلية التي هي داخل هذا البدن فالاجزاء التي
فضلة بالنسبة الى الآكل فيعود الى المأكول ولا يلزم ضياع الآكل لانها
فضلة بالنسبة اليه وكذا الحال في ... واذا تقرر هذا فنقول الاعادة
واجبة اما عقلا وسمعا معا او سمعا لا غير فالاول كل من له ثواب فانه
يجب اعادته لوجوب ايصال حقه اليه او له عوض اما عليه تعالى فلامتناع
الظلم المنفي عنه تعالى او على غيره فلوجوب الانتصاف والثاني وهم
واطفال المؤمنين فان السمع تواتر باعادتهم ولا خلاف بين المسلمين
فيه ولكن لا دليل عقلي على وجوب اعادتهم اما الكفار فلانهم استحقوا
العقاب على المعصية واما الاطفال فلعدم شرط الثواب بالنسبة الى
لكنه تعالى وعد بجمعهم لقوله تعالى الحقنا بهم ذريتهم وكذا من عدا المؤمنين
كاطفال الكفار والوحوش لقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون
لكن اطفال الكفار لا يجوز معاقبتهم لعدم التكليف ويجوز الانعام عليهم
لعموم ورحمتي وسعت كل شيء قال البحث السابع في استحقاق الثواب
والثواب اه اقول لما فرغ من بحث المعاد وما يتعلق به شرع في
بيان الامور المترتبة على المعاد وهي مباحث الوعد والوعيد والوعد
الاخبار بوصول نفع او دفع ضرر الى الغير او عنه من جهة المخبر والوعيد

الاخبار بوصول ضرر او فوت نفع الى الغير من جهة المخبر وذلك النفع
هو الثواب والضرر هو العقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم
والاجلال فبقيد الاستحقاق خرج التفضل وبقيد اقتران التعظيم خرج العوض
والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والاهانة فبقيد الاستحقاق
خرج الالم الغير المستحق كالابتداء بها وبقيد مقارنة الاستخفاف خرج
ضرر مستحق لا يقارنه ذلك كالقصاص اذا تقرر هذا فاعلم ان في هذا البحث
مسئلتين الاولى ان الثواب هل علته استحقاق صدور الطاعة من العبد
ام لا فقالت المعتزلة الاول بل نعم وهو مذهب اصحابنا الامامية وقالت
الاشاعرة والبلخي لا بل ذلك فضل منه تعالى يتفضل على عباده ان شاء
فعله وان شاء تركه احتج اصحابنا والمعتزلة بان التكليف مشقة لا عوض في
مقابلها يكون قبيحا غير جائز عن الحكيم فيتعين ان التكليف من غير عوض قبيح
غير جائز من الحكيم والمقدمتان ضروريتان ثم ذلك العوض اما ان
يجوز الابتداء به او لا فان كان الاول كان توسط التكليف عبثا
والعبث قبيح غير جائز من الحكيم وان كان الثاني فهو المطلوب والنفع الذي
لا يجوز الابتداء به هو الثواب والطاعة علة في استحقاق الثواب وانما
قلنا ان الثواب لا يجوز الابتداء به لاشتماله على التعظيم والتعظيم لمن لا يستحقه
قبيح فان العقلاء يذمون من يعظم الصبيان كتعظيم المشائخ ويستهزئون به

وذلك دليل على قبحه والعبث فان الخلق دال على ذلك كقوله تعالى افـ
حسبتم انما خلقناكم عبثا وامثاله احتجت الاشاعرة بوجهين الاول ان الحكم باستحقاق
الثواب على الله تعالى يستدعي حاكما والحاكم عليه تعالى بل هو الحاكم على كل
ما عداه واذا كان هو الحاكم فالحكم مستفاد منه فيكون شرعيا والوجه
الثاني انه لو كانت الطاعة علة في استحقاق الثواب لزم اجتماع النقيضين
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المطيع يستحق الثواب
بالطاعة السابقة والعقاب بتركه اللاحق ولا يجوز خلوه من عقاب الكفر
بعد جامع عليه فان وصل اليه ثواب بها لزم اجتماع الضدين وهو محال
وان لم يصل لزم اما الاحباط وهو باطل كما يجيء او منع الطاعة من
الثواب وهو المطلوب واحتج البلخي بان الطاعة واجبة على العبد ولا شيء
من الواجب يستحق عليه ثواب ينتج لا شيء من الطاعة يستحق عليه ثواب وهو
المطلوب اما الكبرى فظاهرة لان المؤدي لما وجب عليه لا يستحق عليه عوضا كما
لا يستحق المديون باداء دينه عوضا عن الدين وهو ظاهر واما الصغرى فلان
الطاعة شكر وكل شكر واجب اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلان نعم
الله تعالى التي هي اجل النعم ظاهرة على العبد من الابتداء والاقدار
والحواس الظاهرة والباطنة وغير ذلك فهي اكثر من ان تحصى لقوله تعالى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فيجب ان يكون الشكر عليها ابلغ الشكر واعظم

واعظم مراتب الشكر هو الخضوع والتذلل للمشكور وذلك هو العبادة و
الطاعة فيكون الطاعة شكرا وهو المطلوب والجواب عن الاول ان
الوجوب ليس شرعيا حتى يستدعي حاكما بل هو عقلي وهو مستحق المدح و
الذم عقلا وقد مضى فيما قال الاختيارية لكن الاشعري لما نفى الحكم
العقلي والفعل الاختياري ذكر ذلك على اصله الفاسد وعن الثاني
انه لا يصل اليه ثواب ايمانه ولا يلزم من ذلك الاحباط بل استحقاق
الثواب مشروط بالموافاة بالايمان وذلك غير حاصل ههنا لا يقال في
اشتراط الموافاة والا لزم تاثير المعدوم واللازم باطل فكذا الملزوم
بيان الملازمة ان الطاعة حال الموافاة تكون معدومة فلو اثرت
في استحقاق الثواب حينئذ لزم ما ذكرناه وهو ظاهر لانا نقول الشرط هو
الاستمرار على الايمان الى آخر الاوقات وذلك موجود في جميع اوقات
الاستمرار لكن بعده ذلك الاستمرار هو الموافاة لان الموافاة
سبب لحصول الاستحقاق وعن الثالث وهو احتجاج البلخي بان الشكر
ضروري ولا شيء من كيفيات العبادة بضروري ينتج من الشكل الثاني
لا شيء من كيفية العبادة بشكر وهو المطلوب اما الصغرى فلان الشكر
هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم وذلك ضروري للعقلاء
فان كل عاقل يحكم بوجوب الشكر بعد النعمة واما الكبرى فظاهرة و

الى حال الموت ولا يقدم على التوبة والمغفرة قال ان الثواب مشروط
بالموافاة واستدل عليه بقوله تعالى ولئن اشركت ليحبطن عملك وبانه
الاستدلال ان العمل الذي يتعقبه الشرك لم يتطلع بطلانه في نفسه بل يجوز
الاول انه حتى بطلانه على الشرك فلا يكون باطلا قبله الثاني ان الحكم
مركبة من الشرط والجزاء وانما يتعين في المستقبل واذا لم يكن باطلا
في نفسه كان صحيحا وهو علة في استحقاق الثواب بعد وقوع ذلك
التقدير فاما ان يكون مشروطا لذاته او للكفر المتعقب او لعدم الموافاة
والاول باطل والا لما كان مستحقا وكذا الثاني لما يأتي من بطلان
التحابط فتعين الثالث وهو المطلوب فيكون معنى بطلانه عدم الاعتداد
بشرط الاستحقاق الذي هو الموافاة قال الرابع في الاحباط
اقول المؤمن المطيع اذا كفر زال استحقاق ثوابه اجماعا والكافر
اذا آمن زال استحقاق عقابه اجماعا واختلف في المؤمن المطيع اذا
فعل ما يستحق به عقابا هل يجتمع له استحقاق ثواب واستحقاق عقاب اما
معاقبات المرجئة والامامية والاشاعرة نعم يمكن ذلك وقال جمهور
المعتزلة لا يمكن ذلك لما يأتي من شبهتهم ولذلك قالوا بالاحباط
والتكفير والاحباط هو خروج فاعل الطاعة عن استحقاق الذم وبعده
الى استحقاق المدح والثواب ثم ان ابا علي الجبائي من المعتزلة قال ان الطاعة

المتقدمة اذا استحق خمسة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها خمسة اجزاء
من العقاب فان الخمسة الطارية تمحو السابقة بالخمسة الاولى وبقيت هي
وابو هاشم يقول ان الطارية تسقط الاولى وتسقط هي ايضا
وان كانت السابق ازيد من الطاري اسقط الطاري ما قابله ويقدم هي
ويقع الزائد ثابتا لما كانت الاولى في مثالنا ستة يبقى له جزء واحدا
يسمى هذا الموازنة والحق مذهب الاولين واستدل المصنف على حقيته بوجهين
الاول ان القول بالاحباط والتكفير يلزم منه الظلم فيكون باطلا اما
الصغرى فانه يلزم ان من فعل حسنات واساءت ثم وبين كخمسة اجزاء ومعصية
اجزاء ان يكون بمنزلة من لم يفعل شيئا اصلا وهو ظلم وكل ذلك باطل
عقلا وهو ضروري ونقلا لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن يعمل سوءا يجز به ومن في الشرط للعموم و
الاول يبطل الاحباط والثاني يبطل الموازنة الثاني انه لو صح القول
بهما لزم اجتماع الوجود والعدم واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة
ان الثواب والعذاب اما ان يتنافيا او لا فان كان الثاني لم يحصل
مطلوبكم وهو الثاني والاول باطل وان كان الاول كانت المنافاة
ثابتة من الطرفين فيكون كل منهما مزيلا لصاحبه والا لزم الترجيح بلا مرجح
محال واذا كان كل منهما مزيلا لصاحبه ان يكون كل منهما موجودا من حيث

انه قد زال فيكون موجوداً معدوماً معاً وهو محال احتجت المعتزلة بانه لو لم
يكن القول بالاحباط حقاً لزم حسن ذم من احسن الى غيره بانواع الاحسان
كما لو نجى ولده من الغرق او عالجه حتى شفي من انواع الامراض او
سقاه الماء وقد اشرف على التلف من العطش ثم كسر له قلماً او رقة
واللازم باطل بالضرورة من ذلك فيكون القول بالاحباط حقاً والجواب
المنع من قبح ذمه بل هو ممدوح على حسناته مذموم على سيئاته قال
الخامس وعيد اصحاب الكبائر منقطع اقول في هذا الباب مسئلتان الاولى
في وعيد اصحاب الكبيرة والمراد بالكبيرة ما توعد الله عليها بالنار بعينه كالزنا
واللواط وغيرهما وعد منها سبعة وقيل سبعون قال ابن عباس هي الى
سبعمائة اقرب غير انه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع اصرار وقال
بعض الاصحاب الذنوب كلها كبائر نظراً الى اشتراكها في المخالفة وانما
يسمى بعضها صغائر بالنسبة الى ما فوقها فالقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا
وكبيرة بالنسبة الى النظر قال الاصوليون ان الكبيرة والصغيرة يقالان
اما بالاطلاق فالذنب الصغير هو ما ينقص عقابه عن الثواب فاعله في كل
وقت والذنب الكبير هو ما يزيد عقابه على ثواب فاعله في كل وقت او
بالاضافة الى معصية او طاعة فالذنب الصغير هو الذي ينقص عقابه عن
ثواب تلك الطاعة او عقاب تلك المعصية في كل وقت والكبير هو الذي

الخامس وعيد اصحاب الكبائر
منقطع لوجهين الاول بمثقال
في قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال
ذرة شراً يره فالمطيع بايمانه
اذا عصى استحق ثواباً وعقاباً
فان داما لزم المحال وان
انقطع لزم تاخير الثواب
عن العقاب وهو باطل
بالاجماع فتعين انقطاع ولقوله
تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء واما الكفار
فان وعيدهم دائم بالاجماع
تمت

الذي يزيد عقابه عن ثواب تلك الطاعة او عقاب تلك المعصية في كل
وقت وتلك في هذه الصورة في كل وقت لانه لو جعلت الاوقات لجرت
التقييد بحيثية الاسم ح اذا تقرر هذا فاعلم ان المتكلمين اختلفوا في عقاب
صاحب هذه الكبيرة فقالت الوعيدية وهم المعتزلة ومن تابعهم ان عقابهم
دائم كالكفر وقالت المرجئة والاشاعرة واصحابنا الامامية انه منقطع
وهو الحق واستدل المصنف على حقيته بوجهين الاول قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره وتقرير الاستدلال
بها ان المطيع بايمانه اذا فعل المعصية استحق ثواباً وعقاباً لما تقدم من
بطلان التحابط فاما ان يكونا دائمين او منقطعين او احدهما دائماً والاخر
منقطعاً والاول باطل لاستلزامه اجتماع الضدين والثاني يلزم منه المطلوب
حق والثالث اما ان يكون المنقطع هو الثواب وهو باطل بالاجماع فتعين
انقطاع العقاب وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء والكبيرة دون الشرك بلا خلاف ومع نزول
سبب الغفران عن الشرك والكبيرة لما دونه فدل على الفرق بينهما ولولا
عقابه كعقابه لم يبق بينهما فرق ولم يكن لغفرانها معنى احتجت الوعيدية على
قولهم بالايات الدالة على تخليد الفساق كقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً
متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده

فأتى له بأن جهنم خالدا فيها إلى غير ذلك من الآيات قالوا والمراد
من الخلود الدوام قلنا الجواب المراد من الخلود المكث الطويل وهو
أعم من الدوام وغيره فيجب حمله على المتيقن جمعا بين الأدلة وههنا
المسألة الثانية في وعيد الكافر واتفق المسلمون كافة على أن الكافر
المعاند مخلد في النار وأما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد وطلب
الحق فلم يصل إليه ومات هل يكون مخلدا أم لا فقال الجاحظ والعنبري
إنه معذور عند الله تعالى لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
وقال الغزالي في التفرقة إنه يرجى له عفو الله تعالى وقال باقي الأئمة
إنه مخلد كالأول وهو الحق للإجماع وعموم القرآن والخبر ولأن
المبالغ في الاجتهاد وإما أن يصل أو يموت على الطلب وكلاهما باطل
ومحال أن يؤدي الاجتهاد إلى الكفر وغير المبالغ في الاجتهاد وهو
مقلد الكافر وجاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر غير معذور قال
عذاب القبر إلخ أقول يشير به إلى إثبات أمور من أحوال يوم
القيامة ورد النقل بها فمنها عذاب القبر وهو أمر ممكن ولا استبعاد فيه
مع احتمال كونه لطفا للمكلفين وقد تواتر النقل بوقوعه أما الأخبار
فمشهورة به وأما القرآن فيدل عليه آيات الأول قوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب

أي يشير بعذاب القبر وبعث والميزان والحساب والصراط وانطاق الجوارح وتطاير الكتب وأحوال الجنة والنار أمور ممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات وأخبر الصادق بها فيكون واقعة حقا

دل ذلك صريحا على حصول عذاب بعد الموت قبل البعث ولا يلزم
التكرار في قوله تعالى في حق قوم نوح أغرقوا فأدخلوا نارا والفاء للتعقيب
فيكون إدخالهم النار عقيب الإغراق فيكون هذا الإدخال قبل
الإدخال الذي في القيمة لأن ذلك ليس عقيب الإغراق والإدخال
النار قبل يوم القيامة هو عذاب القبر الثالثة قوله تعالى أمتنا اثنتين
وأحييتنا اثنتين دل ذلك على أن في القبر حيوة وموتا آخر وإلا لم
يكن الإحياء مرتين والإماتة كذلك أن ثبت فيه أن يكون الإحياء
ثلثا ثم ذكر مرتين فقط ممنوع لأن التنصيص بالعدد لا ينفي الزائد ولا
يتعين ومنها الصراط وهو جسر بين الجنة والنار أدق من الشعر وأحد
من السيف يتسع للمطيع ويضيق على العاصي ومنها الميزان والحساب وهو
إشارة إلى العدل في الجزاء ومنها انطاق الجوارح وإليه الإشارة
بقوله تعالى يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون
ومنها تطاير الكتب وإليه الإشارة بقوله تعالى وكل إنسان ألزمناه
طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا ومنها أحوال
الجنة ونعيمها والنار وجحيمها وكيفية الجزاء وأنواع العذاب والآلام
وغير ذلك مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكل
هذه أمور ممكنة والله تعالى قادر على كل الممكنات والصادق قد أخبر بوقوعها

بوقوعها ممكن واقعة وهو المطلوب قال التاسع يجوز العفو اه اقول
لما لم نقل بوجوب عقاب الفاسق كان عقابه عندنا في مشيئة الله تعالى ان
فتارة نقول بوقوعه ويكون متعلقاً وتارة نقول بعدم وقوعه وذلك اذا
حصل احد امور ثلثة اما التوبة او العفو او الشفاعة اما الاول فسيأتي بيانه
واما الغفران فهذا البحث منعقد لها فنقول ان الاول ما جواز العفو
عن الفاسق وقد اتفق على ذلك اصحاب الائمة والمرجئة والاشاعرة
بل ومن الناس من حكم بوجوب العفو عنه وقالت الوعيدية بامتناع العفو
عنه سمعاً ومنهم من منع جوازه عقلاً ومنعه البغداديون والبلخي وجوزه البصريون
والحق جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً اما الاول فلوجهين الاول ان العفو
احسان وكل احسان حسن والمقدمتان ضروريتان لا يفتقران الى برهان
الثاني ان العقاب حقه تعالى فجاز منه اسقاطه اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه لا ضرر عليه في تركه ولا لوم مع انه اضرار بعبده فتركه حسن اليه
وكل ما كان كذلك كان اسقاطه جائزاً بل ذلك غاية في الاحسان عقلاً
قلت هذا معارض بوجهين الاول ان العلم بالعفو اغراء للمكلف بفعل
القبيح فيكون قبيحاً الثاني انه ملزوم للقبيح لانه يلزم الكذب في الوعيد و
الكذب قبيح فيكون قبيحاً قلت الجواب عن الاول انه لم نقل بتعقيبه حتى يلزم
الاغراء مع انه معارض بالتوبة فان العقاب يسقط بها مع انه لا اغراء

اغراء معها اتفاقاً لعدم تيقن حصولها وعن الثاني انه معارض بمثله
الوعد وهو الحتم العذاب بمزدوم الكذب في الوعد فما اجبتم به فهو جوابنا
واما الثاني وهو وقوع العفو سمعاً فلوجهين الاول قوله تعالى وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم ووجه الاستدلال ان معنى على ظلمهم معنا
ليس ان المراد به التعليل كما يقال ضرب زيد على عصيانه اي لاجل عصيانه
ومثلها على الحال كما يقال رايت زيداً على شربه اي في حال شربه والاول
غير مراد في الاية اتفاقاً فتعين الثاني فيكون معناه انه لذو مغفرة للناس
على ظلمهم فيخرج من ذلك الكفر بالاجماع فيبقى ما عداه على عمومه وهو المطلوب
الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء ووجه الاستدلال من وجهين احدهما انه اخبر انه يغفر ما دون
الشرك فاما ان يكون مع التوبة او بدونها والاول باطل لعدم الفرق
ح من الشرك مع التوبة فتعين الثاني وهو ان يكون مغفوراً بدون التوبة
فيكون واقعاً لوجوب وقوع ما اخبر الله تعالى بوقوعه وهو المطلوب ولا يمكن
ان يقال ان عدم غفران الشرك مع التوبة وغفران ما دونه مع التوبة
لخروج الكلام عن النظم الفصيح وثانيهما انه تعالى علق غفران ما دون
الشرك بالمشية فوجب ان لا يكون مشروطاً بالتوبة لان الغفران بالتوبة
واجب عنده وعندهم ولا شيء من الواجب معلق بالمشية المقام الثالث في ان الشفاعة

حقيقة الشيء وماهيته وامر اليهم الله وكيفية وجب بهم على نفسه انه في جهم بن
صفوان وابو الحسين الاشعري وبعض الامامية انه المعرفة لما ورد ان
اول الدين معرفته وفيه نظر لانه لو كان المعرفة فقط لم يقل سبحانه فلما
جاءهم ما عرفوا كفروا به وكذلك قوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وكذا
قال موسى لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض
فاثبت في هذه الآيات المعرفة ونفى الايمان فلا يكون هي الايمان الثاني
قال ابو علي الجبائي وابنه انه فعل الواجبات وترك المحرمات لظواهر الآيات
والاخبار الدالة على ذلك الرابع قال قدماء المعتزلة انه عمل الجوارح من
انواع الطاعات واحتجوا على ذلك بان فاعل الحرام وتارك الواجب
يخزى ولا شيء من المؤمن يخزى ينتج من الشكل الثاني لا شيء من فاعل
المحرم وتارك الواجب بمؤمن وهو غلط اما الصغرى فلان اهل
قاطع الطريق وهو ممن يدخل النار لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الآخرة عذاب عظيم وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى ربنا انك
من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه والجواب بالمنع من كون العذاب العظيم في دخول

النار لجواز نوع آخر من العذاب سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون مختصا
بالكفار لان الآية فيمن كان يحارب الله ورسوله والمؤمن لا يحارب الله
ورسوله ان سلمنا لكن لا نسلم ان نفي الخزي عن كل المؤمنين لانه
مقيد في الآية بالمصاحبين للنبي صلى الله عليه وآله فلا يلزم غيرهم ثم الذي يدل على ان
الايمان ليس عمل الصالحات واجتناب المقبحات ولا امرا داخلا
فيه وجوه الاول قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قيد
الايمان بنفي الظلم فلا يكون نفي الظلم نفس الايمان ولا جزءه لان قيد
الشيء غير ذلك الشيء الثاني قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات
عطف عملوا الصالحات على الايمان فلو كان نفس الايمان او جزءه لزم
عطف الشيء على نفسه او عطف الجزء على الكل وكلاهما غير معهود في كلامهم
هنا ثم قال اكثر السلف انه اعتقاد بالجنان واقرار باللسان وعمل با
بالاركان وهو مذهب شيخنا المفيد رحمه الله وفيه نظر يعلم مما تقدم وقال
صاحب المنهاج الشيخ سالم بن محفوظ والمحقق الطوسي نصير الدين في تجريده
والمصنف في المناهج وهنا انه التصديق بالقلب واللسان معا وهنا لانه
لغة التصديق فيجب ان يكون في الشرع كذلك والا لزم النقل وهو خلاف
الاصل وايضا لو نقل في الشرع الى شيء لكان ذلك معلوما كغيره من
المنقولات الشرعية وليس ثم ذلك التصديق ولا يجوز ان يكون هو المعرفة الا التصديق

فقط لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ولقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ولا التصديق الثاني لقوله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وذلك انهم كانوا مصدقين بالسنتهم
فيكون عبارة عنهما معا وهو المطلوب وفيه نظر فان الايمان عرض
وكل عرض لا بد له من محل يقوم به وذلك انه تعالى لما اضافه الى محله
اضافه الى القلب كقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله فمن يرد الله ان يشرح صدره
للاسلام واراد بالصدر القلب ولو كان التصديق الثاني جزءا منه لم يصح
ذلك لعدم حلول الثاني في القلب اطلاقا اسم المحل على الحال ولو كان
التصديق ذلك الثاني جزءا منه لم يصح لعدم دخول الثاني في القلب ايضا
قال بعض اصحابنا الماتريدية والاشعرية انه التصديق القلبي فقط رجحه
ابن زكريا وكمال الدين ميثم في قواعده وهو الاقرب لما قدمناه من ان
لفظ التصديق لما ورد منسوبا الى القلب عرفت ان المراد به التصديق القلبي
فهذا التصديق كان من التصديق الرسل في كل ما علم بالضرورة مجيئه به
يجوز حمله على غيره دفعا للاشتراك والمجاز ويكون النطق باللسان مبينا
للظهور والاعمال الصالحات ثمرات مؤكدة له اذا تقرر هذا فهنا
تذنيبان الاول ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا فنقول

فنقول لما كان عندنا عبارة عن التصديق القلبي او القلبي واللساني بكل
ما جاء به الرسول ع كان عبارة عن امر واحد لا يقبل زيادة ولا نقصانا
واما عند المعتزلة لما كان عبارة عن الاعمال الصالحات وترك الاعمال
القبيحة فلا جرم كان قابلا للزيادة والنقصان بحسب كثرة الاعمال وقلتها
الثاني فاعل الكبيرة هل هو مؤمن ام لا فنقول الحق عندنا انه مؤمن
لان الايمان هو التصديق وذلك انه يصدق لانه الفرض وهو مذهب
الاشعرية واصحاب الحديث وقال الحسن البصري انه منافق وقالت
الزيدية انه كافر نعمة وقالت الخوارج انه كافر وقالت الازارقة من
الخوارج انه مشرك وذهب المعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر اما انه
غير مؤمن فلانه ليس بفاعل للطاعات ولا تارك للمعاصي بالنهي وقبح
واما انه غير كافر فلاقراره ولاقامة الحدود عليه ودفنه في مقابر المسلمين
وتغسيله عند موته وقال له منزلة بين المنزلتين اي بين منزلة الايمان والكفر
الثالث في الكفر وهو لغة الستر ومنه سمي الزارع كافرا لانه يستر الحب تحت
الارض واصطلاحا هو انكار ما علم ضرورة مجيء الرسول ع به وقال القاضي
هو الجحد بالله وقالت المعتزلة انه فعل القبيح والاخلال بالواجب فيلزمهم
هل يكفر احد من اهل القبلة ام لا فعندنا لا يكفر احد منهم اللهم الا اذا انكر
ونص على رأي المريسية ع فانهم كفروه عند جمهور اصحابنا والمعتزلة الذين تقدموا

على ان الحسين كفروا الاشاعرة لقولهم بالصفات ونسبة الاقوال الى الله
واما المشبهة فقد كفرهم الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة وهو الحق لاعتقادهم
ان واجب الوجود جسم وكل جسم محدث الثالث الفسق لغة الخروج عن
الشيء ومنه فسقت الفارة فويسقة لخروجها عن جحرها وشرعا الخروج عن طاعة
الله تعالى فيما دون الكفر الرابع النفاق وهو لغة ابطان الشيء خلاف
ما يظهره مشتق من نافقاء وهو احد جحري اليربوع يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه
فاذا اتى من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسها فانتفق اي خرج
وشرعا هو اظهار الايمان وابطان الكفر اعاذنا الله واياكم من
الكفر والفسق والنفاق وختم لنا بالايمان اذا ازف الفراق وحانت
الاعمال بلا شك في الاعناق والان نسأله ان يصلي على اطيب الاعراق
واشرف الخلق على الاطلاق محمد وآله الهادين الى مكارم الاخلاق
وان يجعل ما سطرناه حجة لنا يوم التلاق وعدة نذخرها لوقت الجزاء وان
ييسر ما سودناه من هذه الاوراق نورا يشرق في صحائف الاعمال ايضا
لنا انا من سوء الكمال ورشد الاحوال والمسؤول ممن وقف عليه ونظر
اليه ان يصلح ما عسى ان يجده من الطغيان في الكلام او السهو والنسيان
في النظام فاني بالقصور معترف وبالعجز معترف ولنختم كتابنا بدعاء شريف
حثّ به بعض الفضلاء بعض كتبه ونقله عن اخبار اهل البيت وكفى نقلا عن

من شيخنا السعيد ابي جعفر الصدوق محمد بن بابويه باسناده عن النبي صلى الله عليه وآله
وهو يا من اظهر الجميل وستر القبيح يا من لم يؤاخذ بالجريرة ولم يهتك
الستر يا عظيم العفو يا حسن التجاوز يا واسع المغفرة ويا باسط اليدين
بالرحمة يا مفرج الكربات ويا مقيل العثرات يا كريم الصفح يا عظيم المن
يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها يا رباه يا سيداه يا غاية رغبتاه يا الله
يا الله يا الله اسألك ان تصلي على محمد وآل محمد وان لا تشوه خلقي
بالنار وان تفعل بي ما انت اهله ولا تفعل بي ما انا اهله والحمد لله وحده
والصلوة على من لا نبي بعده وآله وسلم حرره ما كتبه المصنف تغمده الله
برحمته على ما نقل عنه وكتب مصنفه المقداد بن عبد الله بن محمد بن حسين بن
محمد بن محمد السيوري الاسدي عفى الله عنه وغفر له ولوالديه ولمعلميه
ولمن تعلم منه الخير ولكافة المؤمنين وكان الفراغ من تصنيفه آخر نهار
الخميس الحادي والعشرين من شعبان المعظم سنة اثنين وستين وسبعمائة من
الهجرة النبوية رب اختم بالخير والحمد لله رب العالمين

حرر في التاسع والعشرين من جمادى
الثانية ١٣٢٧
بقلم العبد الخاسر الجاني محمد حسين الكرباداني
عفي عنه